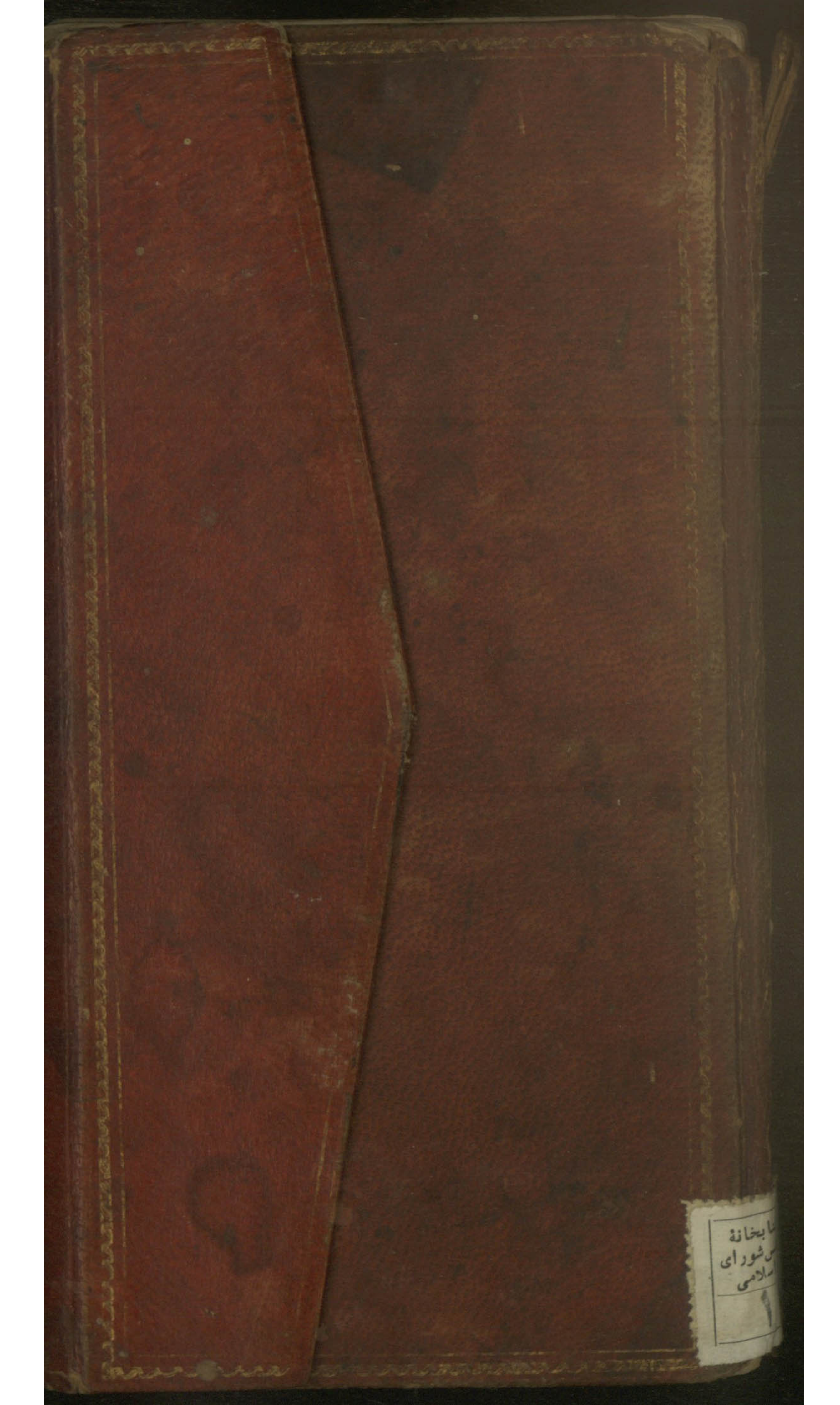
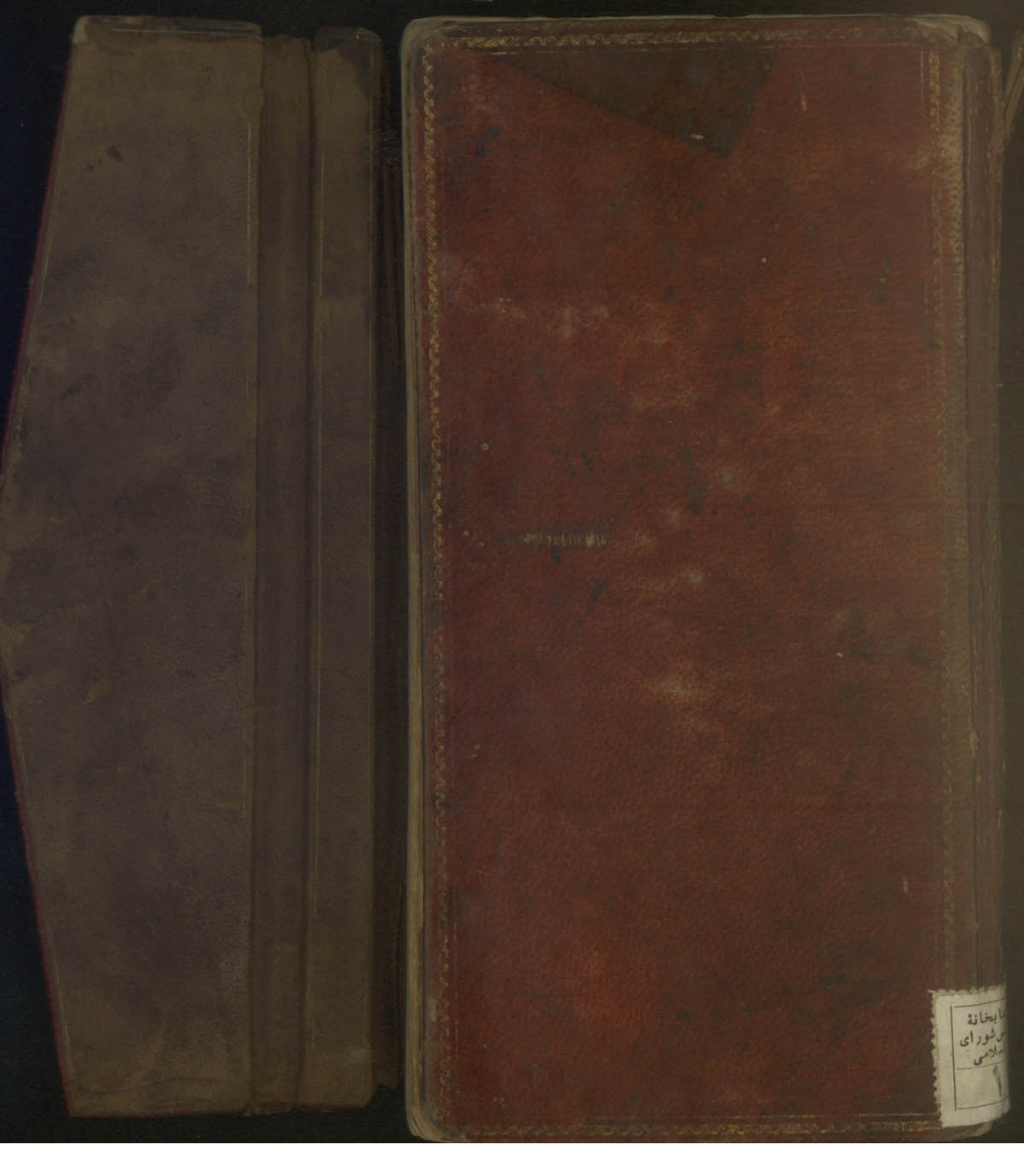
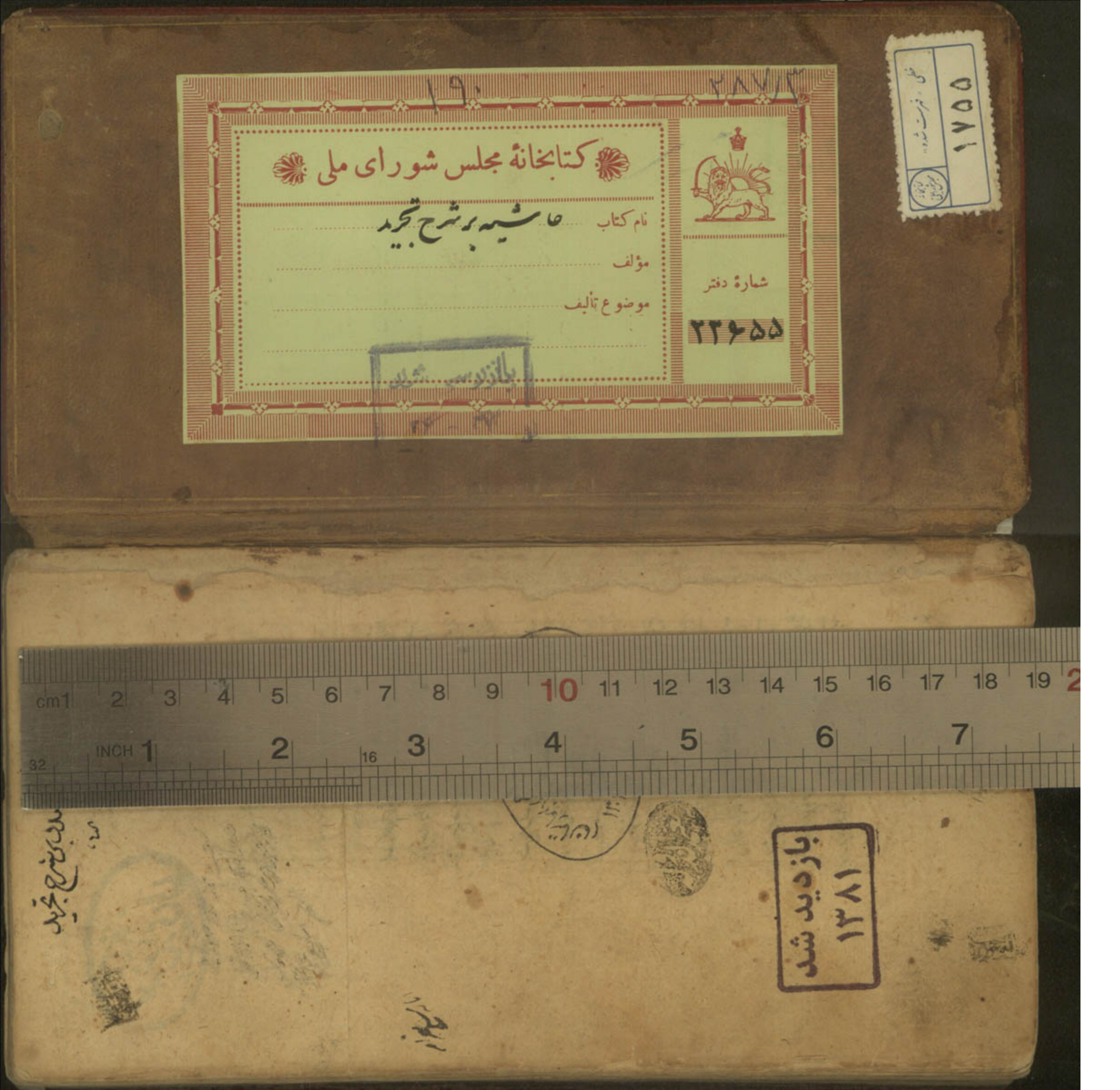
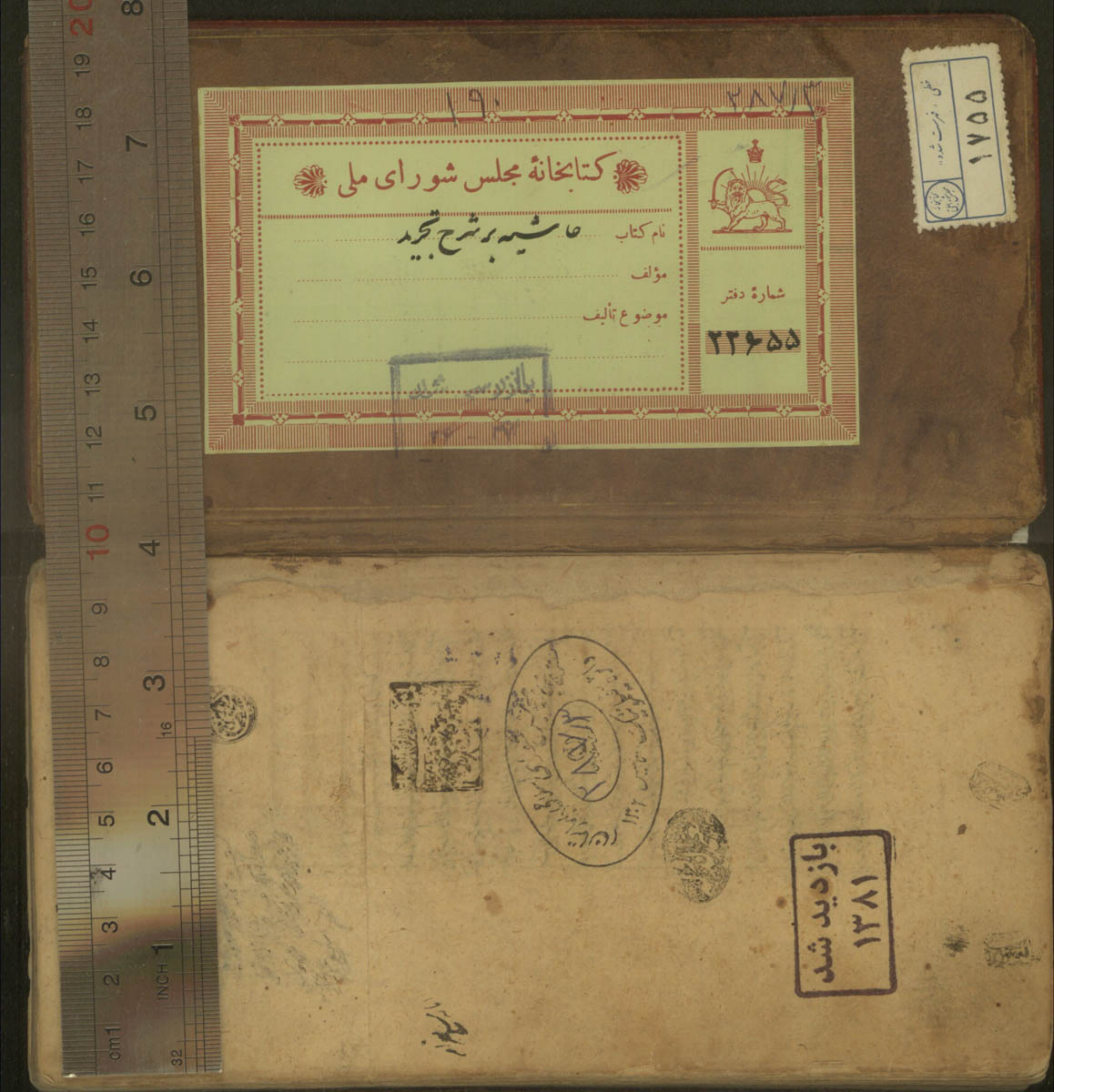

ابخانهٔ
س شورای
سلامی



ابخانهٔ
شورای
لامی



کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب حاشیه بر شرح تجرید
مؤلف
موضوع تألیف
شمارهٔ دفتر
۲۳۶۵۵
خطی «فهرست شده»
۱۷۵۵
بازدید شد
۱۳۸۱



کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب حاشیه بر شرح تجرید
مؤلف
موضوع تألیف
شمارهٔ دفتر
۲۲۶۵۵
خطی ، فهرست شده
۱۷۵۵
بازدید شد
۱۳۸۱



بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاستعانة والتتميم

صدر كلام ارباب التجريد وختم مقال اصحاب التوحيد حمد فرد تفرد
بالابتداء والانتهاء وشرح من شاركه الامثال والاكفاء ثم الصلوة
على بدر بدا منه مبدأ النبوة وختم به الانبياء وعلى آله الغر وصحابه
النجباء اما بعد فيقول الفقير المشتهر بصدر الحسيني الشيرازي
شرح الله صدره ورفع ذكره قد امليت لك ايها الذكي المحقق و
الاوحدي المدقق على الشرح الجديد حاشية محتوية لما فيه بالاذن عليه
منبهة على ما عليه بالاشارة اليه كاشفة عن معضلات اعيت الفضلاء
مشيرة لمعوصات تحير فيها العلماء فمنها ما اخذته من كتب القوم سيما
كتاب الشفاء ونسبته لك الى ماخذه الا قليلا ومنها ما خلت عنه
كتب القوم ولم اجده في كلام غيري اليه سبيلا والتمس منك ان لا تبادر
الى انكار ابكاره قبل التامل والاستكشاف عن احواله بل عليك
ان تبذل جهدك في الاستكشاف ثم عليك الانكار او الاعتراف
قوله هو العلم باحوال المبدأ او المعاد ارادوا بالمبدأ مبدأ كل ما يوجد وا
وله ويقابله منتهاه وآخره كان الاول فهذا المعنى منحصر في البارى

ثم

ثم من حيث انه موجد كل موجد على ما هو مذهب المحققين من الحكماء و
المتاخرين كذلك لا آخر بالمعنى المذكور منحصر فيه من حيث انه غاية يتجه اليه
كل موجد او يفعل لذاته لا لغرض كما بين في موضعه هو الاول والآخر
من حيث انه الفاعل والغاية جميعا وارادوا بالمعاد معاد الانسان و
انتهاء امره الى كونه بعد هذه النشأة وتقابله مبدأ الانسان اي كونه
قبل هذه النشأة فالمبدأ والمعاد المذكوران ليسا مقيسين الى امر
واحد على ما هو المتبادر من سوق كلامه قوله واحوال المعاد ومما لا يستقل به
العقل لا يستقل العقل باكثر احوال المعاد وان كان يستقل ببعضه
كنيل اللذة والالم بعد خراب البدن ولذلك ذهب اليه الحكماء ويستقل
باكثر ما علم من احوال المبدأ وان كان لا يستقل ببعضه كالسمع والبصر و
لذلك لم يذهب اليه الحكماء فظهر انه لو قال واكثر احوال المعاد وبعض
احوال المبدأ مما لا يستقل به العقل لكان اظهر قوله احتاج الى باب
لموضوع احوال المشتركة ان اراد بالاحوال المشتركة بين كل واحد واحد من
الثلثة او الاثنين كما هو الظاهر يرد عليه ان الحيوة والعلم والقدرة و
امثالها مشتركة بين الواجب والجوهر مع انها لم يذكر في مقصد الامور
العامة لانها ليست مشتركة بين واحد واحد من افراد الجوهر لكن يكون
العلية مشتركة بهذا المعنى من الثلثة يحتاج الى بيان وان اراد
الاحوال المشتركة بين الثلثة او الاثنين في الجملة يمكن ان يرفع الايراد

والمذكور بان الغرض بيان حصرها ذكر في الكتاب في المقاصد الستة
اي الغرض ان تبين ان المسائل التي اوردها المص في الكتاب علم حصرها
في ستة مقاصد ولم يبحث فيه عن العلم المشترك بين الواجب والجوهر
بل هو من علم الواجب في بابه وعلم الجوهر في بابه وكذا نظايره **قوله**
فالبحث عن العدم لكونه مقابلا للوجود ولما ذكر ان المقصد الاول
بمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة او من الاثنين والعدم المطلق
المذكور فيه اعني ما هو رفع للموجود المطلق مقابل ليس حال لشيء
منها اذ معروضه انما هو المعدوم المطلق وهو اللاشيء المحض لا تميز فيه
اصلا فلا يكون واجبا ولا جوهرا ولا عرضا احتاج الى معذرة في ذكره
هناك وكذا حكم الامتناع فسقط ما قيل من ان الشيخ تفسير الامور العامة
بما يوجب كون البحث عن العدم تطفلا وكذا الامتناع ان اريد به المطلق
الشامل لما بالغرض فان العدم والامتناع المذكورين لا يختصان بقسم
من الاقسام الثلثة اذ لا مجال لتطرقهما الى الواجب فلا يختصان به و
يشتركان بين الجوهر والعرض لا يختصان بواحد منهما نعم يرد عليه ان
في المقصد المذكور بحث عن الوجوب العام الشامل للذاتي وغيره وذلك
قسمة المص اليها بقوله والوجوب شامل للذاتي وغيره ولا شك انه من
الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود فذكره هناك لا يحتاج الى معذرة
كما ان ذكر الامكان لا يحتاج اليها فان قلت كما ان الوجوب المطلق

موضوع

موضوع لبعض مسائل هذا المقصد كذلك الوجوب لذاته موضوع لبعض
مسائله وهو ليس مشتركا فلا يكون البحث عنه من مسائل هذا المقصد و
اعتذر الشارح لذكره هناك لا لذكر الوجوب المطلق قلت لما كان الوجوب
المطلق من موضوعات هذا المقصد يجوز ان يجعل الوجوب لذاته الذي
هو مندرج تحته موضوعا لبعض مسائله كما يجوز ان يجعل ما هو مندرج تحت نوع
موضوع العلم موضوعا لبعض مسائل ذلك العلم وتحقيق ذلك ان
العرض الذاتي المبحوث عنه في العلوم وهو ما يعرض الموضوع لذاته اي
بلا واسطة في العروض او يعرض بواسطة ما يساويه قد يكون اخص
منه كما حقق في موضعه ولما اعتبر في العلوم البرهانية كون مسائلها
قوانين كلية فلا يصدق حمل الاخص على العام كليا فيجعل تلك العوارض
الاخص من الموضوع على نوعه او ما هو مندرج تحت نوعه حملا كليا وفي هذا المقام
يقولون موضوع مسئلة العلم قد يكون نوعا من موضوع العلم وقد يكون
عرضا ذاتيا له وقد يكون نوعا من عرضه الذاتية فلم يلزم من كون الوجوب
الذاتي موضوعا لبعض مسائل هذا المقصد ان يكون من موضوعات
هذا المقصد ومبحوثا عنه فيه بخصوصه حتى يقع الاحتياج الى الاعتذار
المذكور **قوله** او بين اثنين كالماهية فانها مشتركة بين الجوهر و
العرض دون الواجب بناء على ان الواجب لا ماهية له لما سيأتي
وكذا الحدوث بناء على ما اثبته البعض وقد صرح ابن المطهر الحلي في شرحه

لهذا الكتاب بان هذا التعريف لبعض المتكلمين وانوار كاملين ربي
ان الثبوت اعم من الوجود واعم من العدم فهو موافق لبعض المعتزلة
من ان الثبوت اعم من الوجود ولجمهور القوم فى ان التحقق وهو مخصوص
لا اعم من العدم لكن التحقق عند الجمهور بالاضافة الى الوجود فيعبر بمعنى
العدم وعنده بالاضافة الى العين الذى ينحصر فيه الموجود ويعبر
بمعناه فالثابت على رايه جنس للموجود والمعدوم ولما كان من
المتكلمين المانعين للوجود الذهنى وكان الوجود منحصرا بانه الاعيان
كان العين بمعنى الموجود مما عداه من الثابتات بعينه فيكون مساويا
للموجود او خاصة له فيشمل التعريف للموجود بذاته للموجود بغيره ولا
يختص بالموجود بذاته كالرسم وكان ان الثابت بالتقييد بالعين يختص
بالموجود عنده كذلك المتحقق بالتقييد به يختص بالعدم **قوله** واما الثانى
فلانه قد اخذ الكون فى تعريف الوجود المرادف له قيل عليه الكون الماخوذ
فى التعريف معنى نسبى بمعنى ثبوت الشئ على صفة والوجود المعرف بهو
وجود الشئ فى نفسه على ما هو الظاهر فاين هما من الترادف كيف والاول
مصدر كان الناقصة والثانى مصدر كان التامة وليس بشئ لانا
لا نعلم الاختلاف فيما وضع لفظ الكون بازائه بل فى اعتباره وملاحظته
وذلك لان معنى الكون مستقلا فى ذاته ح لا يكون نسبيا وقد يجعل آلة
لملاحظة غيره ورابطا بين امرين وح يكون نسبيا ووصف لفظ كان

تارة

تارة بالتامة واخرى بالناقصة مشعر بان معناه يعتبر تارة على وجهين
فالاختلاف فى الملاحظة لا فى الملاحظ الذى وضع اللفظ بازائه
يرشدك الى ذلك قول الشيخ فى برهان الشفاء مطلب هل على قسمين
احدهما بسيط وهو مطلب هل الشئ موجود على الاطلاق او ليس
موجودا على الاطلاق والاخر مركب وهو هل الشئ موجود كذا او ليس
موجودا كذا فيكون الوجود رابطة لا محمولا وقول المص واذا جعل الوجود
او جعل رابطة ثبت مواد ثلث وقوله الوجود والعدم قد يلاحظان
وقد يرتبط بهما المحمول وكذا الامكان واللزوم والوجوب قد يلاحظ
بذواتها وقد يجعل آلة لملاحظة غيرها ولم يلزم من ذلك ان يكون الكل
منها معنيان وان شئت تفصيل ذلك فارجع الى ما ذكره الشارح
فى شرح قول المص ثم الامكان قد يكون آلة فى التعقل وقد يكون معقولا
باعتبار ذاته بقى ههنا ان من عرف الوجود بهذا التعريف لم يذكر لفظ
يكون فيه بل قال الموجود هو الفاعل او المنفعل كما نقل فى الحواشى
الشريفة الشريفية عن الشفاء وح لا يجى ما ذكره الشارح من بيان لزوم
الدور بانه على هذا ان الوجود ولا بد ان يعتبر فى قوله الموجود هو الفاعل
او المنفعل لان الوجود فى القضية الموجبة وما فى حكمها من التركيب
الوضعى اما محمول او رابطة كما نقلنا وانفا ويشهد به الفطرة السليمة
ايضا **قوله** اذ الوجود والعدم لم يعرفا بما ليس بان المص لم يرد بالوجود

والعدم بالمعنى المصدري بل اراد بهما مفهوم الموجود والمعدوم
حيث عدهما من الامور العامة وعرفهما بتعريف الموجود والمعدوم
في قوله وفايدة الحمل واشعار التناقض بما يدل على ذلك كما ستقف
عليه لدلالة الوجود والعدم عليهما ايضا انهما يدلان على الموجود
والمعدوم بالالتزام وفيه مناقشة وقيل ما الضاحك اذا سئل
بما عن الضاحك لم يذكر الكاتب في الجواب مثلا اذ الكاتب عرض
بالقياس الى المسؤل عنه ولا يصح وقوع العرض في جواب ما هو اذ لو صح
ذلك لما صح تعريف الجنس والنوع بالكلي المقول على كثيرين مختلفين
بالحقيقة في جواب ما هو والكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة
في جواب ما هو لاشعارهما بالعرضيات ح كيف والمقول في جواب ما هو
على الشيء منحصر في حده وجنسه ونوعه اذ قوله عليه في الجواب ناب
المفهومية فقط او بحسب الشركة فقط او بحسبهما معا فالاول هو الاول
والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث وذلك ظاهر على المتدرب
في صناعة المنطق واذا تقرر ان تعريف المشتق بما يكون
على وجهين الوجه الاول ان يكون التعريف لمبدأ الاشتقاق بمبدأ
الاشتقاق وهذا التعريف صالح للجواب اذا سئل عن مفهوم المشتق و
تفصيله وهو حد لمفهوم المذكور والوجه الثاني ان لا يكون التعريف
لمبدأ الاشتقاق بمبدأ الاشتقاق وهو صالح الا ان يجاب به اذا سئل

على

على ما يصدق عليه المشتق لا في تفصيل مفهومه وهو رسم للمفهوم لا تعريف
لما يصدق عليه المشتق كما توهم بعض الافاضل في سوق كلام الشرح ثم
اذا وقفت لا يخفى عليك ان هذا الشق ليس تعريفا للمشتق بالحقيقة بل
هو تعريف لما يصدق عليه المشتق كما صرح به وتعريف المشتق منحصر في
القسم الاول فتتميم كلام المعتذر بما ذكر غير مقصود ولا يرد عليه ما اورد عليه
من النظر الا ما يلزم ان تعريف كل مشتق بمشتق تعريف للشيء بما لا يتخذ
قوله يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس
بالحركة الارادية قلنا هو تعريف لما يصدق عليه الحساس لا للمفهوم الذي
هو معنى المشتق ولو قصد به تعريفه لم يصح لاستلزامه تعريف الاحساس
بالحركة الارادية وكلام المعتذر ينادي على ان مراده تعريف مفهوم المشتق
حيث قال مفهوم الموجود مشتمل على شيء ما لزوم تبذكر ان ما يصدق عليه
الحساس مقابل للمفهوم وهو غير مفهوم عنه كزيد واذا لم يكن هذا الامر
مفهوما منه لم يصح ان يكون تعريف المجرى عليه كالمتحرك بالارادة في
ذلك الحساس المتحرك بالارادة تعريفا له اذ في التعريف يلزم الانتقال
من المطلق الى مباديه ثم منها اليه كما حقق في موضعه ولا خفاء في
ان الانتقال في التعريف المذكور مما يفهم من لفظ الحساس وهو مفهومه
الى المبادي لا مما لا يفهم منه كزيد ولذلك اطبق القوم على ان التعريف
لمفهوم الموصوف لا لما يصدق هو عليه وما وجد في ظاهر النقل في ذلك مسامحة

القايل ولان ما صدق عليه المشتق هو هذا الحيوان المتحرك مثلا او هو
هو ما بالان يكتب على تقدير صلاحيته انما يصلح المتحرك بالارادة ولان
يكون تعريفا له لاشتراط التساوي بين المعرف والمعرف قوله
ولو قصد تعريفه به لم يصح لاستلزامه تعريف الاحساس بالمتحرك بالارادة
غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان المتحرك بالارادة حد المفهوم الحساس
وليس كذلك بل هو رسمه لانه مساو لمفهوم الحساس خارج عنه صادق عليه الان
برسم هو به مذكور منه موضع تعريفه فظهر ان التعريف لمفهوم المعرف سواء
كان حدا او رسما قوله بل يمتنع كونه متصورا ايضا ان اراد امتنع
تصورا فرادا الوجود العارضة للماهيات بكنه الحقيقة فيرد عليه ان ليس
للوجود فرد من الماهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا لما سيجيء بل مجتمع
الفعل في الموجودات ذلك المفهوم الواحد البديهي المسمى بالوجود
وسيشير المص الى ذلك بقوله والوجود من المحمولات العقلية لامتناع
استغنائه عن المحل وحصوله فيه فلا يكون وجودات الماهيات افرادا
حقيقية لذلك المفهوم بل هي نفس ذلك المفهوم مضافا الى الماهيات
فيكون حصصا منه وقد اشار الشارح الى كون وجودات الماهيات
حصصا من الوجود بقوله واثبات ان في الموجودات وراء الماهية و
الوجود المطلق وحصته زايدا على الماهية عارضا لها ما لا سبيل اليه و
اذا كان وجودات الماهيات حصصا لذلك المفهوم كان ذلك المفهوم

نوعا

نوعا بالقياس اليها لما تحقق في موضعه نعم لو كان لذلك المفهوم
فرد في نفس الامر وحكم بانه معلوم بالكنه او ذلك المفهوم كنه حقيقته يوجه
المنع اما اذا لم يكن له فرد في نفس الامر لم يكن تشبثا في الحقيقة الوقع
اذ الكلي بالقياس الى ما هو فرده في نفس الامر يكون احد الخمسة فان
قلت حصة الكلي فرد فرضي غير واقع في نفس الامر وقد حكموا بان الكلي
نوع بالقياس اليها فقد يكون الكلي بالقياس الى فرده الفرضي احد
الخمسة ولا يختص ذلك بالفرد النفس الامري كما ذكرتم قلت معنى الكلي
ليس فردا له بحسب نفس الامر بل هي تقصين قيد بالفرض والحكم
بنوعيته لها على تقدير كونه فردا له لا بحسب نفس الامر ولا يلزم من صدق
الحكم بالنوعية على التقدير ان يكون نوعا في الواقع الا ترى انه يصدق
قولك لو كان الجوهر تمام ماهية الانسان كان نوعا له ولا يلزم منه ذلك
ان يكون الجوهر نوعا له في الواقع وان اراد منع تصور هذا المفهوم
المنتزع البديهي نفسه بكنه الحقيقة فنقول ان المص سلم ان هذا المفهوم
بسيط لا جنس له ولا فصل فطبيعته ذلك المنتزع البسيط ذاته
كنه ماهيته ليست الا نفسه كما في ساير المفهومات البسيطة العقلية وان
اراد ان لذلك المفهوم فردا غير عارض للماهية وهو الحق تعالى وقد منع ان
يتصور بكنه الحقيقة فيتجه عليه ان ليس الكلام في ذلك على انه يرد عليك
في مباحث الوجوب كلام على ذلك مع علم ما هو الحق فيه فان قلت اذا

لم يكن الوجود عارضا للمهيات فما نسبته اليها قلت نسبة الوجود اليها انها
بحيث لو حللها العقل فرضا بان التحليل كان الوجود شطرا لها حللت اليه
بخلاف المعدوم وهذه الحيثية مستندة الى الخاص المهيته مع الموجود
فتدبر لا يقال على ما ذكرتم يلزم ان لا يصدق حمل الوجود على المهية لان
صدق حمل العوارض الخ بانه يقتضي قيام مبدأ المحمول بالموضوع لانا لا نم
لزوم القيام بالفعل بل قد يكون قائما به كما في زيد متحرك وقد لا يكون
كما في زيد موجود والتقص على المهيته انها وسيجئ لهذا زيادة تحقيق قوله
بهذا الدليل يستلزم ان يكون للموجود وجود آخر ثم ان هذا الدليل
لا يدل الا على ان الوجود بمعنى واحد يحمل على الاشياء واما ان هذا الحمل
صادق وان الوجود زائد على كل ما يحمل هو عليه حتى لو حمل على الوجود
يكون له وجود آخر فلا دلالة له على ذلك كما لا يخفى قوله والجواب ان
التردد وانما يقع فيما هو من الموجودات فيه بحث لجواز ان يقع التردد
في المعدومات اذا اعتقد وجودها فلا يلزم من كون الوجود معقولا
ثانيا ان لا يقع التردد فيه قوله لا دخل له في الاستدلال اقول الكلام
في مفهوم العدم متعدد والصحيح الانحصار بداهة لان كل عدم رفع
وجود خاص والانحصار الشيء من الوجود الخاص ورفعه ضروري واما
قوله يجوز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فهو لا يقتضي الخلو عن
الوجود الخاص ورفعه كما لا يذهب على ذي مسكة قوله فاذا

ايه

زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس بموجود بالوجود الخاص
وكذب انه معدوم بعدمه الخاص مع ان زيدا على كلا التقديرين لا يخلو
عن الوجود الخاص ورفعه حسب ما حققنا انفا قوله والا لامكن الاشتراك
في مطلق السلب اقول منع اشتراك السلوب خروج عن الانصاف فيكون
اذ لو كان الوجود نفس المهيات لكان العدم رفعها في انفسها
عدم كل منها بمعنى كلمة النفي مضافا اليها كلا انسان ولا فرس
فلا محالة يكون معنى تلك الكلمة مشتركا بين العدمات ولهذا استدل الامام
بوحدة العدم على وحدة الوجود فالاولى ان يقال لا يلزم من اشتراك
العدمات في معنى كلمة النفي اي ومفهوم الوجود وانما يلزم ذلك ان لو
كان هذا المنفي نقيضا للوجود وهو ممنوع بل نقيضه هو المقيد لا المطلق
المشترك قوله وانت خبير بان الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فيقال
عليه الفرض اشتراك بين جميع الموجودات وما ذكر من شمول المقسم فانه
كاف في اثباته فلا يضر عدم شموله لافراد الممكن اذ ليس مطلوبنا كيف
هو لا يصدق عليها السلام وانت خبير بان ما ذكره هذا القائل غير حاسم
لمادة الشبهة ايضا اذ من الجائز ان يكون الوجود مشتركا معنويا بين
وجود الواجب ووجود بعض افراد الجوهر والعرض دون البعض
الآخر منهما فان وجودهما يكون بمعنى آخر ويصح تقسيم بالمعنى المذكور
الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم وجود الممكن الى وجود

الجوهر ووجود العرض ولا يلزم من شمول المقسم لاقسامه الا ان يكون
وجود الجوهر والعرض باحد المعنيين مندرجا في المقسم وشموله لا بكل
معنى كما اذا قلت العين اما عين او قسم لا يلزم ان يكون كل ما يطلق عليه
لفظ العين مندرجا في العين في قوله اذ ليس مطلوبنا نظر لان الشارح
جعل المدعى اشتراك الوجود بين الموجودات كما صرح به في تقرير المدعى
لا اشتراك الوجود بين الوجودات وانما اختار لا من اجل ان
الدليل الاول لا يعطي اشتراك الوجود بين الموجودات وهو ظاهر والثاني
ان اشتراكه بين الوجودات انما ثبت لو كان للوجود افراد في الماهيات
دون اثباتها خرط القتاد كما سيصرح به وقوله لا يصدق عليها الا بعض
ان لا يكون مشتركا بينها فان منع اشتراك الوجود بين الوجودات ان
ينسب ويضاف بمعنى واحد الى جميعها لا ان يحمل عليها مواطاة فان قلت
اذا كانت الدعوى اشتراك الوجود بين الموجودات ولا شك ان اشتراكه
بينها بحسب اضافته اليها لا بحسب حمله عليها فكيف ابطل الشارح كونه
بجواز عموم قيد القسم ومثله تقسيم الحيوان الى الابيض وغير الابيض الذي
كان العموم فيه بحسب الحمل قلت هذا بالحقيقة سند لمنع الكبرى وتحريره
الدليل ان هذا التقسيم وكل تقسيم يكون ما هو المقسم فيه مشتركا بين جميع افراده
قيد قسمه ممنوع الكبرى مستندا لجواز كون قيد القسم اعم من المقسم كما
في المثال المذكور ولا يلزم ان يكون سند منع الكبرى بعينه جاريا في

صورة

صورة الدعوى وان نوقش في ذلك فلا ان يبدله بمثال آخر كتقسيم السواد
اي سواد الحيوان وسواد غير الحيوان والغرض كما صرح به الشارح ان لا
يلزم من تقسيم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد
الممكن فظهر ان مادة الشبهة غير منحسمة بعد قوله وهذا انما يتم اذا كانت
الاجزاء خارجية اقول هذا الكلام مشعر بان ما ذكره يتم سواء كانت
الاجزاء خارجية او ذهنية وليس كذلك اذ على تقدير كونها ذهنية يجوز
ان لا يتعقل الماهية بكنهها فلم يتحقق الماهية حال كونها مركبة من اجزاء غير
متناهية اصلا واذا لم يتحقق المركب لم يلزم وجود البسيط حتى يلزم
الخلف هذا وذهب بعض المعاصرين الى ان قول الشارح هذا انما يتم
اشارة الى بطلان الثاني ببطلان الوجهين وليس كذلك اذ ما ابطل به الثاني
من ان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط يعم المركب المتناهي الاجزاء
وغير متناهي الاجزاء كما يفصح عنه قوله والكثرة ولو كانت غير متناهية
لا بد فيها من الواحد فما ذكره يتم اذا تحقق المركب سواء كانت متناهي
الاجزاء او غيره واذا تعقل الماهية بالكنه سواء اكتفى في تعقل كنهها بتعقل
اجزائها الاولية او لم يكتف بتعقل المركب ويتم ما ذكره فلا يصح ح تقييد
قوله او نهايته امتناع تعقل كنه الماهية بقوله اذا لم يكتف حيث يتم
على تقدير الاكتفاء ما ذكره ايضا فتامل قوله لانه مدفوع بان الوجود
اذا لم يكن متساوي الحصول في الماهيات لزم خروجه عنها لقوله وهذه

اللازمة ممنوعة وانما يلزم خروج الوجود عن المهيات ان لو كان الوجود
محمولا عليها بالمواطاة ولم يكن يتساوى الحصول فيهما والفرق بين المحمول
بالمواطاة وغيره ان الاول ليس له حصول في افراده بحسب نفس الامر
لاتحاده معها فيه فلا يتصور تساوى حصوله فيه ولا اختلافه بحسب نفس الامر
بل تساوى الحصول واختلافه انما هو بحسب الحقيقة لمبدا اشتقاقه او عرضه
فرد شديد من السواد وليس كالعقيدة عرض فرد ضعيف لاخرى كالحجر كان
الاسود مقولا بالتشكيك لاختلاف حصول مبداه فيهما لا السواد بالقياس
الى فرديه اذ لا حصول له ولا لمبداه فيهما فلا يتصور هناك اختلاف
الحصول واحدس من ذلك ان المهيات والذاتيات لا يكون مقولة
بالتشكيك اذ ليس لها انها حصول في افرادها وسيجى لهذا زيادة بسط
بخلاف غير المحمول فان له حصولا فيه كله ولا شك ان ذلك الحصول يجوز
ان يكون مختلفا باحد الوجوه المذكورة في التشكيك فلا يلزم من
اختلاف حصوله فيه كله ان يكون خارجا عنه والحاصل ان اختلاف
الحصول في المحمول بالمواطاة بديهي البطلان اذ لا حصول له في افراده فلا يجوز
ذاتيا لها لان الذاتي ليس له مبدا حاصل فيها حتى يقال بالقياس اليه و
ليس الى افرادها ليس محمولا بالمواطاة كذلك فيما نحن فيه **قوله** الاختلاف بالكمال
والنقصان بنفس المهية قال الشيخ في منطق الشفاء اعلم ان الطول و
العرض والعمق من حيث لا اضافة فيها من باب الكمية والمضافات

ابوا من باب الكمية واعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة
هو من باب العدد وكذلك القول في جميع ما يشابه اقول على ما ذكره الشيخ يجوز
الداخل في مهية الذراع الذي من الكميات هو الطول الغير الاضافي
وليس للذراعين زيادة على ذراع واحد فيه انما الزيادة في الطول
الاضافي الذي هو عارض لها قال بهمنيار الفرق بين هذا الطول
الاضافي وبين الاول ان ما يمكن ان يشار فيه الى مثل حاصل وزيادة فيه و
الذي يشار الى شيء كونه كذلك هو ما لا يمكن فيه ذلك **قوله** القائلون
باشتراك الوجود وهاولاء القائلون بهذا القول ان عينيه علماء ان بعض
الدلائل الدالة على زيادة الوجود المطلق لا يدل على زيادة الوجودات
الخاصة التي بها القوم وبعضها يدل على زيادتها ايضا ولهذا ذكر ان كل
واحد من الادلة المذكورة من اى القسمين ولم يتعرض المدعي زيادة الوجودات
الخاصة على ما لا يرد عليه ما اورده الشارح **قوله** لا يقال يجى ان الوجود
شكك [illegible] ان مفهوم الوجود المشتق منه الموجود وليس مقولا بالتشكيك
بالقياس الى افراده فلا يلزم ان يكون له افراد ومعروض لانه الوجود في نفسه
الموجود مقول بالتشكيك بالقياس الى الموجودات **قوله** بعد ان ثبت
لنا مقدمتان انه لا يرد هذا على ما هو مقصود ذلك القائل المحقق
حسبما حققناه في الدليل الاول **قوله** والجواب عن هذا الدليل [illegible] كل
انفكاك التعقل اقول هذا الجواب غير سديد لان حمل الذاتيات

على الماهية المجملة وهي التي توصل الذهن الى تفصيلها ويكون جوابا بالسؤال بما هو
عن افراد النوع من غير زيادة لا يحتاج الى الاستدلال بل هو مفروغ عنه مثلا
اذا لاحظنا الماهية المجملة الانسانية المعبر عنها بلفظ الانسان ونعني الفرس المعبر عنه بلفظ فرس
وآدم وفصلنا ذاتياتها كان حملها باسرها عليها ضروريا وقس عليها
سائر الماهيات المجملة وهذا هو الذي عده من خواص الذاتية لا ان حمل الذا[تيات]
على الماهية المفصلة لا يحتاج الى الاستدلال لان الوضعيات باسرها كذلك
مثلا كان الحيوان الناطق حيوان وناطق ضرورة وكذلك الماشي و
الضاحك ماشي وضاحك ضرورة فح تم الدليلان من غير احتياج
الى تعقل الماهية بكنهها نعم تقرير الدليل الاول على ما افاده الشارح موقوف
عليه فان قلت يحتمل ان يكون تلك الماهية المجملة نظرية فيكون حكمها حكم
الكنه قلت تلك الماهية المجملة من حيث هي مجملة لا يمكن اكتسابها اما بالحد
فلانه يوصل الى تفصيلها لا اليها مجملة واما بالرسم فلانه يوصل الى امر
عرضي لا يقع في جواب ما هو وتلك تقع فيه وهي معلومة من حيث وضعت
اسامي الماهيات كالانسان والفرس بازائها فهي معلومة بالضرورة سلمنا
توقف الدليلين على تعقل الماهيات بالكنه لكن ذلك لا يقدح شيئا في
الاستدلال اصلا لان حمل الوجود على كنه كل ماهية اذا اخذت بذاتها
من غير التفات الى ما هو غيرها مفيد ومحتاج الى الاستدلال بالضرورة فانه
لا اوان لبعض التصورات وذلك الحكم فهو كنه الماهية نظري في الاكثر على

ومن البين ان الحكم الضروري الذي بعض اطرافه كسبي يصح الاستدلال
به ولا يصح منعه وابطاله بذلك مثلا اذا قيل كنه الانسان مركب من
امور لا يمنع ولا يبطل هذا الحكم بان تصور كنه الانسان نظري وما نحن
فيه من هذا القبيل قوله الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود
المطلق غيره اقول لو كان الواجب فرد الوجود المطلق عند الحكماء كان
الوجود موجودا لانه الواجب عندهم في الخارج ولا يكون من المعقولات
الثانية كما زعمه الشارح فكيف نقل اتفاق الشيخ والفارابي ان الوجود ليس
بموجود بل من المعقولات الثانية والحق انه تعالى ليس فرد الوجود بل هو
فرد الموجود ولكن ليس له ماهية اصلا فهو الموجود البحت لا الشيء الموجود
وهذا هو المراد بقولهم ماهيته نفس انيته لا ان له تعالى ماهية هي الوجود
يرشدك الى ذلك تصفح كلام الشيخ في الهيات الشفاء قوله والحاصل
ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود فيه لكن لا المقدمة
القائلة بان ثبوت الصفة للشيء موقوف على وجود المثبت له قاعدة
بديهية لا يستثني العقل عنها صفة الوجود وهي تقتضي ان يكون معروض
كل صفة هو الماهية بشرط الوجود ويلزم من ذلك امتناع عروض الوجود
للماهيات بالعقل كما لا يخفى قوله غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية
على الوجود بالذات اقول هذا مناف لما تقرر عند الحكماء من ان الوجود مقدم
على فعلية الماهية بمعنى ان الانسان ما لم يوجد وكان في حيز العدم لم يكن

انسانا بعد بالضرورة ان المعدوم المطلق لا يكون انسانا بل لا يكون
متمايزا عن غيره بوجه من الوجوه لا يقال الماهية معروضة للوجود فيكون
متقدمة عليه لتقدم المعروض على العارض لانا نقول انما يكون كذلك
ان لو كان الوجود عارضا لها بالفعل وليس كذلك لما مر غير مرة
على ان تقدم المعروض ليس بلازم فان الصورة عارضة للهيولى
ومتقدمة عليها لما تقرر في موضعه قوله وان لم تتعجب من ذلك الشئ
لاقتضائه ان الثبوت نسبة بين الثابت والمثبت له فلا يكون الا بوجودهما
معا ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا قال الامام في رسالة الهيات
كتاب التحصيل وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم
في نفسه موجودا للشئ فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون
موجودا للشئ هذا وان اردت التحقيق الذي لا محيد عنه فاستمع لما
يتلى عليك اعلم ان حمل المواطاة ايجابا هو الحكم باتحاد الموضوع و
المحمول وبكونه هو هو والاتحاد بين الشيئين ينافي ثبوت احدهما للاخر حيث
الاتحاد فلا يكون المحمول ثابتا للموضوع في الخارج وان كانت القضية
خارجية ولا يلزم ان يثبت له مبدأ المحمول بالفعل بل قد يثبت بالفعل
كما في زيد متحرك وقد لا يثبت كما في النفس عالم بذاتها وزيد اعمى فان
قلت ليس مفهوم الاعمى الا ما له العمى فكيف لا يكون ثبوت العمى بالفعل
قلت لا نسلم ان مفهومه ذلك كيف وكثيرا ما يلاحظ ولا يخطر بالبال انه

التفصيل بل مفهومه امر مجمل يفصله العقل الى ذلك وهل ذلك الا كما
يفصل الانسان الى ما له الانسانية وفي اليقين ان الانسانية ليست
ثابتة لذات الانسان واذ قد ثبت ان ليس للمحمول ولا لمبدئه ثبوت
للموضوع فليس قولنا في الخارج في القضية ظرفا للثبوت كما توهم من
حكم بان الثبوت لا يقتضي وجود الثابت كما في زيد اعمى فان العمى و
ان كان معدوما في الخارج كان ثابتا فيه لزيد بل هو ظرف للاتحاد و
الموضوع مع المحمول وكونه هو هو ولما يوجد الموضوع تارة ولا اثار مبدئها
وهو حال وجوده في الخارج وتارة يوجد اخرى وليس له تلك الاثار وهو
حال وجوده في الذهن فلا جرم قد يكون الموضوع متحدا مع المحمول وهو هو في
الحيثية الاولى كما في زيد اعمى وزيد موجود ان اريد الوجود الاصيلي
يكون القضية خارجية وقد يتحد معه وهو هو في الحيثية الثانية كما في
قولك الانسان نوع والنوع موجود ان اريد الوجود الظلي فيكون
القضية ذهنية قوله ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فان
قلت فعلى هذا يلزم استحالة عروض افراد الوجود للماهيات في الذهن
ايضا لانه مستلزم للدور او التسلسل في الوجودات وكلاهما محال
قلت على ما ذكرت والحق ان افراد الوجود ليست عارضة للماهيات اصلا
لا ذهنا ولا خارجا بل مفهوم الوجود امر ينتزعه العقل في الموجودات
قوله وفيه نظر يمكن ان يقال نصرة لصاحب القيل ان جواز ثبوت

العوارض للماهية من حيث هي هي لا ينافيها وعاء ومن ههنا ظهر ان اللازم زيادتها
عليهما في التصور لان الزيادة في التصور اعم من الزيادة في الخارج
ولا يلزم من اثبات العام ونفي لزوم الخاص نعم جواز ونعم لا يلزم ح
من هذا الكلام عدم زيادة الوجود في الخارج والمحذور ان يساوقه فقد زاد من
على ذلك قبل هذا الكلام وبعده ايضا والنقض غير وارد لا يرد عليه
النقض بعروض الاعراض لمحالها قوله نظيرها احكامها اعلم ان
صور الاشياء كصورة النار قد تحل في المواد الخارجية ومع ذلك يصح ان
يكون فاعلا لاثارها كالاحراق الصادر عن الصورة النارية واذا
ادركناها ركبت مع بعض احكامها التي لها بحسب ذلك الوجود وان مع يتعقل
ان النار مثلا يدرك كونها جسما ومحرقا للمحللات ونحو ذلك
ومع احساسها وتخيلها ندرك شكلها ومقدارها وتقاطرها وان
كان المدرك بالذات هو الامر الذهني الذي ليس له هذه الاحكام في
الذهن فان الاشياء ذات الاتصاف بالصفات والاحكام الخارجية
واما الصفات والاحكام الذهنية كالمقدار الصغير العارض
لصورة الجبل في الجنان من قبل محله فهو يدرك بنظر دقيق والعلم او
مع ظهور احكام الوجود الخارجي دون الذهني ذلك وقد تحل في القوة
العاقلة ومع لا يصح ان يكون فاعلا اصلا ولا يظهر منها احكامها
التي بها هناك فان قلت تصور الاشياء في الذهن اثر هو العلم بها

فان

11

قلت العلم هو نفس الصورة الذهنية لا اثرها كما حقق في موضعه
تحقق القضية الحقيقية الكلية غير لجواز ان لا يكون لعنوانها فرد
غير خارجي بل ينحصر افراده في الخارج كمفهوم الواجب بالذات والموجود
الخارجي فانهما لا يصدقان بالفعل الا على الامر الخارجي ومع تحقق القضية
الحقيقية الموجبة الكلية كما لا يخفى قوله واعلم ان هذا الدليل نقض هذا
الدليل بانا قد نحكم على الجزئي المعدوم بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا
مثل انه معلوم لنا ح واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون
الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة
انهما متشخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد ولا شك ان وجود شخص
من نوع لا يكفي في صحة الحكم الايجابي الصادق على شخص آخر من ذلك النوع
والتفصي عن ذلك يقتضي تمهيد مقدمة هو ان ما هو معلوم بالذات و
بحسب الحقيقة هو الصورة الذهنية لا الامر الخارجي ولذلك ندرك اشياء
كثيرة لا وجود لها في الخارج كما في المنامات وغيرها وهذه الصورة قد
يكون مطابقا للامر الخارجي بحيث اذا وجدت كان عينه فلو حكمنا عليها
حكما ثابتا لها حال كونها في الخارج فلا محالة يتعدى ذلك الحكم الى الامر
الخارجي مثلا المدرك من زيد هي صورة انسان متشكل بمقدار وشكل و
الوان وعوارض اخرى يختص بها زيد كلها موجودة في القوة المدركة
بوجود ظلي وتلك الصورة المدركة اذا وجدت في الخارج كانت بعينه

زيد فلا جرم يتعدى الحكم الخارجي منها الى زيد من غير ان يكون لنا شعور بغير
تلك الصورة اذ لو كان لنا شعور بالامر الخارجي لكنا اذا احسسنا بالحال
ح نجد معلومين الصورة الذهنية والامر الخارجي وليس كذلك ومن ثم
ذهب الحكماء الى ان الالفاظ موضوعة بازاء الصورة الذهنية لا
الامور الخارجية وقال بعض المحققين ليس لاحد علم بما هو غيره واثره و
صفاته فتامل واذا تمهد هذا نقول ان اريد بالحكم على الجزئي الخارجي بعد
انعدامه حكما ايجابيا صادقا فان اراد به انا نحكم على نفس الجزئي الخارجي
فذلك باطل لما عرفت وان اراد انا نحكم على صورته بوجه لا يتعدى الحكم
او بوجه يتعدى اليه حال وجوده فلم لكن لا يلزم من ذلك وجوده **قوله**
فانها لازمة للسالبة البسيطة اقول قد جرى على عرف المتاخرين انه اذا
كان المحمول مسلوبا عن موضوع كان سلب هذا المحمول اثباتا له يصدق
قضية موجبة دالة على ثبوت ذلك السلب وسموه موجبة سالبة المحمول
وحكموا بانها مساوية للسالبة وخرج قال الشارح انها لازمة للسالبة
البسيطة وفيه بحث لانه اذا كان امر مسلوبا عن امر كان الواقع هناك
ان ليس امر امر من غير ان يكون هناك حصول الا ان سلب امر حاصل
لامر واما جعل سلب المحمول صفة حاصلة للموضوع فانما هو باعتبار العقل
وتعمله كاعتبار ان عدم كل واحد من الامور الغير الحاصلة شيء ثابت
حاصل فيه والواقع ان ليس شيء ثابت شيء من تلك الامور لا ان

نفيا عدام تلك الامور فكان اعدام تلك الامور ليست حاصلة فيه
الثبوت في نفس الامر كذلك سلب المحمول ليس حاصلا للموضوع في نفس
الامر واذا كان السلب في انتفاء في نفس الامر دون حصول الصدق
السالبة دون الموجبة السالبة المحمول الا ترى ان قولك ما ليس ثابت له
سلب شيء من الاشياء اصلا ليس لسواه يصدق سالبة ولا يصدق
موجبة سالبة المحمول وتفصيل الكلام في هذا المقام ان المحمول قد يصلح
لان يقع على الموجود والمعدوم كغير المتحرك بمعنى السلب فانه قد يكون
موجودا وقد يكون معدوما وقد لا يصلح لان يقع على المعدوم كالمتحرك
فانه لا يكون الا موجودا ثم ان صدق الموجبة مطلقا سواء كان
محمولها من القسم الاول او الثاني انما يقتضي وجود الموضوع لا لان المحمول
يقتضي ذلك بل لان كون الموضوع عين المحمول واتحاده معه يقتضيه لان
ما لا وجود له اصلا لا يكون عين شيء ومتحدا معه لما سياتي قال
الشيخ في منطق الشفاء وانما اوجبنا ان يكون الموضوع في القضايا
الايجابية المعدولة موجودا لا لان قولنا غير عادل يقتضي ذلك ولكن
لان الايجاب يقتضي ذلك في ان يصدق سواء كان نفس غير عادل يقع
على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود وينبغي ان يعلم ان الفرق
بين قولنا كذا يوجد غير كذا وبين قولنا كذا ليس يوجد كذا ان السالبة
البسيطة اعم من الموجبة المعدولة لانها تصدق على المعدوم ثم

انه معدوم ولا يصدق الموجبة المعدولة بناء على ذلك هذا كلامه وهو
صريح في ان صدق الموجبة المعدولة سواء كان المحمول من القسم الاول
او الثاني لا يقتضي وجود الموضوع واذا اقتضى صدق الموجبة المعدولة
المحمول وجود الموضوع فاقتضاء صدق الموجبة المحصلة المحمول لذلك
يكون اولى فان صدق الموجبة الفعلية مطلقا تقتضي وجود
الموضوع واما صدق الموجبة الممكنة والموجبة الفرضية فلا يستلزم
وجوده والفرق بين الموجبة الفعلية وبينهما انها دالة على ان الموضوع
متحد مع المحمول بالفعل وذلك يستلزم وجوده بخلاف الممكنة فانها دالة
على امكان الاتحاد بينهما وهو لا يستلزم وجوده بخلاف الممكنة الا بالفعل بل
غاية الامر انه يستلزم امكان وجوده والفرضية اعم من الممكنة كما يشاهد
قوله والتعلق بين العاقل والعدم الصرف توضيح ذلك ان نسبة
الوجود الى الماهية اعني حيثية الوجود بالمعنى الذي عرفته متقدمة على
سائر اوصافها بل متقدمة على فعلية الذاتيات ايضا الا ترى ان بديهة
العقل كما يشهد بان الماهية ما لم يوجد في الخارج لم يكن لها صفة خارجية
بل لا يكون بعد ماهية خارجية وما لم يتحقق في الذهن لم يتصف بصفة
هناك ولا يكون بعد ماهية ذهنية كذلك يشهد بانه ما لم يكن للماهية نحو من
انحاء الوجود لم يكن لها صفة اصلا بل لا يكون بعد ماهية بالفعل
فكيف يتعلق به العاقل قوله وايضا حصول حقيقة الجبل توضيح ذلك

اذ

اذ لو كان الصورة الحاصلة من الجبل في الخيال مساوية في المقدار
يلزم حلول الحال الكبير في المحل الصغير وهو غير معقول على انهم فهموا انه
ان مثل هذا الحلول سريانية ولو كانت مخالفة في المقدار ورد
المدرك بالذات والامر الخارجي مدرك بالعرض كما يلزم ان لا يكون
الكبير مدركا وليس كذلك والجواب ان الحاصل في الخيال شبح و
مقدار كبير يدرك نسبته اليه موجودين بوجودين ظليين لا ان
المقدار قائم بالجبل في الخيال ومقدر له بل المقدار حاصل في الخيال
مع الجبل ولا مقدر شيئا منهما اذ المقدار هناك كيف لا كم والحاصل
ان الحاصل في الذهن من الجبل الكبير ثلث صور هي صورة الجبل والمقدار
الكبير ونسبته اليه فلا جرم نفهم جبلا له مقدار كبير وهذا المفهوم مطابق
للجبل الموجود بحيث اذا وجد في الخارج كان عينه فلا يلزم حلول الحال
الكبير في المحل الصغير ولا ان لا يكون الكبير مدركا واما المقدار المقدر
للجبل من قبيل المحل فذلك امر آخر يدرك بملاحظة اخرى قوله وانما اشباحها
لا انفسها اقول قد ارادوا الحكماء بالصورة ههنا الصورة التي ترتسم في
المادة لا الشبح والمثال كما فهم الشارح فان لذلك الصورة حلولا في
المواد الخارجية وحلولا في القوة العاقلة عندهم ولهذا يسمون
القوة العاقلة المستعدة لحصول صور الاشياء فيها بالهيولى المستعدة
لذلك ويسمونها عقلا هيولانيا ولهذا ايضا ذهبوا الى ان حقائق

الاشياء حاصلة في العقل فان صورها حقايقها التي بها هي هي قال الشيخ
في طبيعيات الشفاء ان لكل جسم طبيعة وصورة وعرضا ما قال وصورته
هي ماهيته التي بها هو ما هو فان قلت الصورة الحاصلة في الذهن هو
العلم وهو عرض من مقولة الكيف فيكون منافيا للصورة الخارجية التي
هي الجوهر مثلا في الذات فلا يكون عينها قلت كما ان الهيولى الواحدة
بحسب حلول الصورة النارية والمائية فيها تصير نارا وماء كذلك الصورة
الواحدة بحسب الوجود الذهني والخارجي تصير جوهرا وعرضا فان قلت
تبدل الذات في الهيولى معقول لانها امر مبهم لا تحصل لها في ذاتها الا
فلا ينافيه اي تغير يرد عليه دون الصورة فانها متعينة في حد ذاتها
واذا تبدل تعينها لم يبق تلك الصورة قلت تعين الصورة مشروط
بالوجود اذ الشيء ما لم يكن له حظ من الوجود لا يتعين ذاته لما ان
الوجود من الاعتبارات المتقدمة كالامكان وتأثير المؤثر وهو شرط
لتعين الذات ولا بعد في تبدل المشروط عند تبدل الشرط فتدبر
قوله اذ لا معنى للزوج فيه بحث اذ لا نسلم ان معنى الزوج والفرد ما
حصل فيه الزوجية والفردية فانا نلحظهما كثيرا ولا يخطر ببالنا هذا التفصيل
بل نعرفهما بامر ان مجمل ان يفصلها العقل الى ذلك وح نقول لا يلزم من
قيام الزوجية والفردية بالفعل الشيء بصدق الزوج والفرد عليه كما لا
يلزم من عدم قيامهما بالفعل سلبهما عنه وانما يلزم ذلك ان لو كان

مناط

مناط صدق الايجاب قيام مبدأ المحمول بالموضوع وليس كذلك بل مناطه
اتحاد الموضوع والمحمول في نفس الامر كما مر قوله انا نعلم مسالا ان هناك
امرين ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالذات احدهما مرآة وملاحظة
الآخر فهو مم كيف ولو انا فتشنا معلوماتنا لا نجد سوى مفهوم الحيوان
بخلاف ما اذا ادركنا بالمرآة شيئا فانا لو فتشنا حالنا وجدنا امرين
وان اراد ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار فقط فذلك مفهوم
الحيوان وهو معلوم وعلم وجوهر اذا ادرك بالغواشي والعوارض
الغريبة المؤثرة فيه وكلي اذا ادرك بدون تلك الغواشي وح لا يرد الاشكال
اورده على القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الاذهان كما ستفصله
قوله وعلى هذا التحقيق نقول ونحن نقول هذا بالمتبقع جمع من جمهور
نفس المهية وشبحها معا في الاذهان ودون اثبات ذلك خرط القتاد
بل الظاهر كلام القدماء ان مهية الاشياء في الاذهان لما يصدر عنها
الآثار ويكون مطابقة لما يصدر عنها الآثار اطلقوا عليها الشبح لا
ان هناك مذهبين فالاوسط ان يقال في دفع الاشكال ان المهية
الموجودة خارجا وهي بالقياس اليه من مقولتها او خارج عن المقولات
وذهنا وهي بالقياس اليه كيفية نفسانية لا غير ولهذا قال المحقق
كمال الدين البحراني في العلم باعتبار كيفية وباعتبار من مقولة المعلوم
وقد اشار الشيخ الى ذلك في الهيات الشفاء حيث قال بعد ان

ان الصور التي في العقل من الجوهر جوهر فان قيل قد جعلتم ماهية الجوهر
انها تارة يكون عرضا وتارة جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا
ان يكون ماهية شي يوجد في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا فيجوز ان يكون
في الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم
يمتنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اى يكون موجودا في النفس
لا كجزء منها اذا عرفت هذا فنقول مفهوم الحيوان مثلا موجود في الخارج
وفي الذهن ايضا وهو علم ومعلوم بالذات وعرض من الكيفيات النفسانية
بحسب الوجود الذهني ومعلوم بالعرض وجوهر بحسب الوجود الخارجي واذا
ادركت مع الغواشي الغريبة المؤثرة فيه وكلا اذا او ركنا بعد ونهاوالا محذور
في شي من ذلك فان قلت يا بدريك ان صور جميع المعقولات بحسب الوجود
في الذهن من مقولة الكيف قلت لا ضرابه لان تعريف الكيف دون
تعريف غيره من المعقولات او يصدق على كل واحد منها من حيث انها قائمة
بالذهن انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شي او خارج عنها او عن
حاملها فلا يقتضي قسمتها في حاملها ولا نسبة في اجزائه وتعريف الكيف بذلك
مأخوذ من كلام بهمنيار قوله فان وجود الماهية عبارة عن حصولها في
الاعيان قلت لا يذهب عليك ان هذا التفسير لا يلائم متن الكتاب
لان الوجود المبحوث عنه فيه هو الوجود المطلق المنقسم الى الذهني
والخارجي فلا يصح ان يفسر بحصول الماهية في الاعيان ولذلك اطلق

المصـ

المصـ المصول فيه وقال بل الحصول في ذكر قوله في العين ولا لانه بصدد
ابطال مذهب السخيف وهو ان الوجود ما يحصل به الماهية في العين و
لعل صاحبه ممن لم يقل بالوجود الذهني فلذلك اخذ العين في تفسيره
فالاولى ان يترك قوله في العين ليوافق متن الكتاب قوله
بدون واحد من افراد الوجود اقول ان كان للوجود افراد عارضة
للماهيات في نفس الامر يتوجه ما ذكره الشارح وان كان مفهوما واحدا
مشتركا بين الموجودات وتخصص بالاضافة اليها فلا اذ الموجود
على هذا التقدير لا يخلو من فلو وقع الحركة في الوجود لم يبق
المتحرك شخصا واحدا ما دام متحركا بعد قوله الضدان عندهم
معنيان يستحيل اجتماعهما الى ان اراد وانه بذلك استحالة الاجتماع مع
امكان حصولهما في محل واحد على ما هو المتبادر فضد الوجود لا يمكن ان
يكون حصوله في محل بدون حصول الوجود فيه اى بدون كونه موجودا ان
يمتنع ان يوجد محل عار عن الوجود وامتنع حصول ضد الوجود في محل فلا
يكون له ضد اذ قد اعتبر في الضدين على التقدير المذكور امكان
حصولهما في محل وان اراد به استحالة الاجتماع مطلقا لزم ان
يكون للباري تعالى اضداد وهذا المعنى وهم لا يقولون به والظاهر
ان مرادهم الوجه الاول ولذلك حكم المصنف بان الوجود لا ضد له
قوله ومعنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر قلت قد عرفت ان

الايجاب هو الحكم باتحاد الموضوع والمحمول وكونه هو لا انه الحكم بثبوت
امر لامر وبه يقول يدل ما ذكره من المقدمتين الايجاب المستدل به هو الحكم
بكون الشيء شيئا وكون الشيء شيئا فرع لكونه فلا يقال الاولى فلما مر
واما الثانية فلان ماهية الشيء البسيطة متقدمة على ماهية المركبة قوله
لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال ان اراد بذلك انا نجوز
تحقق مضمون القضيتين بدون القوى المدركة فذلك مما لا كلام
لا يلزم منه ان لا يتوقف تحقق مضمونهما عليها لجواز ان يتوقف عليها
ولا يكون التوقف معلوما لنا فلذلك نجوزه بدونها وبالجملة غاية
ما يلزم من تجويز احد الامرين بدون الآخر عدم العلم بالعلية لا عدم
العلية في نفس الامر وان اراد به انا نعلم قطعا ان تلك القوى ليست
علة لتحقق مضمونهما بوجه من الوجوه فهو ممنوع كيف ووجود الموضوع
متقدم على ثبوت سائر المحمولات له لما عرفت ومن البين ان العقل
لا يتصف بان يكون الوجود المتقدم على ثبوت الاشياء له
لموضوعها المذكورين هو الوجود في قوة مدركة ومع ذلك لا اعتبار
كيف يحكم بان تلك القوى ليست علة لتحقق مضمونهما قطعا هذا على
ما زعم الشارح من ان المحمول ثابت للموضوع واما على ما حققناه
فيقال وجود الموضوع متقدم على اتحاده مع المحمول قوله بمطابقة النسبة بينهما
للنسبة الخارجية اقول كان الشارح في ذلك لجماعة من المتأخرين حيث

توهموا ان بين موضوع القضية ومحمولها نسبة في نفس الامر ومعنى مطابقة
الحكم للواقع ان يطابق نسبته تلك النسبة بان كانتا ثبوتيتين
او سلبيتين وهذا التوهم فاسد اذ قد علمت ان الايجاب الحملي هو الحكم
باتحاد الطرفين وكون احدهما هو الآخر في نفس الامر فيكون المحمول
عين الموضوع في الواقع ولا نسبة بين الشيء ونفسه لتطابقها نسبة الحكم
بل صدق الحكم مطابقته للواقع مطابقة الصورة لذي الصورة فان
الحكم الايجابي صورة اتحاد الموضوع والمحمول فان كان اتحادهما واقعا
في نفس الامر بان كانا معا شيئا واحدا في نفس الامر بحسب جهة القضية
كان الحكم مطابقا للاتحاد ومنتزعا من الاتحاد اذا وجد في الذهن كان
عين ذلك الحكم وذلك الحكم اذا وجد في الخارج مثلا كان عين الاتحاد
كما ان الفرس في حصوله في الذهن كان عين الصورة التي حصلت منه فيه
واذا حصلت تلك الصورة في الخارج كانت عين الفرس وقس عليه
حال الحكم السلبي ولما كان تحقق مدلول الخبر لازما مساويا للمطابقة
المذكورة قال بعض الافاضل ان صدق الخبر عبارة عن تحقق مدلوله
في نفس الامر قوله معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى هي ثبوت امر
لامر اقول النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى هي على ما ذكرته وايجاب التحقيق نفي
كون الموضوع محمولا بان الكون او ما نسبتهما وجعل مرآة لثبوت حال
الحكم بهو هو او ليس هو ثم ان الثلاثة حال كونها طرفين والكون

منع جزء منهما او عدما ايجابا او سلبيا الا ان النسبة بينهما ثبوت او لا
وتعلق الاذعان بان النسبة واقعة او ليست بواقعة كما قيل او وجد
ان يكذب وذلك على ان النسبة الملحوظة بينهما معنى حرفي غير مستقل فكيف
يصح تعلق الاذعان به فافهم وكن على بصيرة قوله لو ثبت انسلاب
لثبت ثبوته غير م اذ لو ثبت الب كان ثابتا ولا يلزم ان يكون
ثبوته ثابتا بالفعل قوله والا يشعر باشعاره بشيء اعني ب اقول لم
وانما يلزم ذلك ان لو كان شرط صدق الحمل الايجابي قيام مبدأ المحمول
بالموضوع بالفعل وليس كذلك لما عرفت فكما يجوز ان يصدق زيد
انسان وعالم بذاته ولا يكون الانسان والعلم قائما به لم يجوز ان
يصدق الب ولا يكون الثبوت ثابتا له نعم اذا فعل العقل مفهوم
الثابت الى ما له الثبوت خرج الثبوت الى الفعلية في الذهن وح
يكون ثبوت الثبوت بالقوة ما لم يقع تفصيل آخر وهلم جرا قوله بل لا
يكون قوة مدركة في العالم اقول قد ربا فيه من المغالطة فلا يفيده
لزم من صحتها بطلان المقدمة الاوسط لا يذهب عليك ان الشق الاول
انه لو صحت تمام المقدمات لزم من صحتها بطلان المقدمة الاولى و
بين ان صحتها مستلزم للتساوي الممتنع وغاية ما لزم من هذا البيان عدم تجويز
صحته ان يكون فيها خلل ولا يدل على بطلان المقدمة الاوسط بخصوصها
كما هو المدعى قوله او بما قيل ان منع الايجاب كان الشيء ب

الى

الا انه مغز ان كان الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه
المحمول كان الايجاب حكما بالاتحاد وهما وهو هو وان كان معناه ان ما
صدق عليه الموضوع هو نفس المحمول فليس كذلك ولا يذهب عليك ان
الايجاب مطلقا سواء عبر بالمحمول مفهوم كما هو المتعارف او بما صدق
هو عليه هو الحكم بالاتحاد وهما وهو هو حسب ما حققناه فان قلت كيف
يصح الحكم بالاتحاد في زيد شيء مثلا الناطق وقد ذكر العلامة في حواشيه على
شرح المطالع ان الشيء غير معتبر في معنى الناطق مثلا والا لكان
العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء
انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة فان الشيء الذي له الضحك هو
الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في المشتقات بيان
لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر واذا لم يكن الشيء معتبرا فيه كان ما نسب
اليه الحدث خارجا عن معناه فلا يكون معناه سوى النطق والنسبة
المخصوصة ومن البين ان لا يصح الحكم باتحاده مع زيد قلت لا نم انه
اذا لم يكن الشيء معتبرا في المشتقات كان ما نسب اليه الحدث خارجا
عن معناها ولم لا يجوز ان يكون معتبرا في معناها وملحوظا بتعلق الحدث
به لا بمفهوم الشيء وتطايره من الامور العامة حتى يلزم ان يدخل العرض
العام في الفصل بل الخصوصيات ما صدقات هذا المفهوم حتى يلزم
انقلاب مادة الامكان الخاص ضرورة ويرد ايضا انها في مفهوم

في المشتقات ثم لما كان معنى المشتق هو الامر المجمل الذي من شأنه ان
ينفصل العقل الى ماله الحدث كالمخبر وكان الحدث وما نسب اليه
والنسبة بينهما حاصلة فيه بالقوة فاذا اراد العقل ان ينفصل يحتاج
الى ان يعبر عن المنسوب اليه بامر ما يتوصل الى امر عام مثل الشي او ما
فيعبر عنه وينسب اليه الحدث متوازنة تفصيل الناطق ماله النطق
حتى يخرج هذه الامور الثلثة من القوة الى حد من الفعل فذكر الامر
العام هناك لضرورة يحدث عند التفصيل لا لانطوائه في المعنى المجمل
او المنطق لما فيه هو المنسوب اليه من حيث تعلق به الحدث لا بوجه اخر
ثم انه لو اذا كان ما نسب اليه الحدث معتبرا في مفهوم الناطق ولو كان
هناك بالقوة صح الحكم باتحاده مع زيد كما لا يخفى **قوله** وتقرير الاستدلال
على هذا الوجه احسن اقول اذا تقرر الاستدلال بهذا الوجه تحقق الشبهة
بدون الوجود لم يكن القدرة ثابتة اذ لو ثبت تاثيرها ما في نفس
الذات فيكون الذات اثر الفاعل كما ذهب اليه بعض الحكماء وهو
باطل على ذلك التقرير لان تاثيرها في اتصاف الذات بالوجود وبان
يجعل الوجود حاصلا منها عارضا لها كما ان الصباغ يجعل اللون
في الثوب مثلا وذلك ايضا باطل لما مر من ان الوجود ليس عارضا للماهية
بحسب نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا واشار المصنف الى هذا المعنى
بقوله والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل

وحصوله فيه لكان احسن من تقرير الشارح اما اولا فلانه اوفق بمتن الكتاب
حيث لم يتعرض لكون تاثير القدرة في الوجود وتعلقها بان ذلك غير
معقول واما ثانيا فلسقوط ما ذكره في الجواب عنه اما سقوط ان يكون
التاثير في الاتصاف بالوجود فقط واما سقوط ان يكون التاثير في
حيثية الاتصاف به فلان الماهية على تقدير تحقق الشبهة بدون الوجود
ثابتة بدون تلك الحيثية فلو لم يثبت لها تلك الحيثية لم يمكن الحيثية
بها لكن ثبوت تلك الحيثية للماهية كثبوت سائر الاشياء لها فرع
الوجود لها فيلزم وجود الماهية قبل اتصافها بحيثية الاتصاف على انه
لو لزم من كون الباري تعالى فرد من الوجود ان يمتنع تصور انفكاك الوجود
عنه لكان وجود الممكنات ايضا كذلك فيلزم ان يكون في اعلى مراتب
الوجود مع ان الشارح قد صرح بانها ليست موجودة عند الحكماء **قوله**
مراتب الضعف كونه مضافا ثلث اقول لو كان للوجود فرد يعرض للماهية
وجعل الماهية موجودا كان فرد من الضوء يعرض للجسم وجعل الجسم
الجسم مضيئا لينتفع كون الباري تعالى فردا من الوجود ولو سمي هذا الجبل
اذ يصح ان يقال يحتاج الممكن في ان يكون موجودا الى ان يعرض له فرد
من الوجود والباري تعالى لا يحتاج فيه الى ذلك لان ذاته تعالى فرد منه
كالضوء المضيء لا بضوء آخر وليس كذلك لما عرفت من ان ليس للوجود
فرد عارض للماهيات اصلا فلا يحتاج الممكن في ان يكون موجودا

الى ان يعرض له فرد من الوجود حتى لو لم يحتج الواجب الى ذلك لكان له
فعيله من هذه الجهة ولعل بعض الناس توهم من ظاهر كلام الحكماء حيث
قالوا ليس للواجب تعالى مهية غير الانية ان مذهبهم هو ان مهيته تعالى هي
الوجود المطلق فرد منه وليس كذلك مذهبهم كما ستقف عليه انه تعالى لا مهية
له اصلا الا ان مهيته هي الوجود اذ الوجود امر اتي شرح العقل في
الموجودات للوجود وله في الاعيان فكيف يكون الواجب تعالى فرد منه
قال الشيخ في التعليقات كل ما كان حقيقته انية لا مهية له وواجب
الوجود حقيقته انيته وقال في الهيات الشفاء ان واجب الوجود
لا يصح ان يكون له مهية يلزمه وجوب الوجود بل نقول من راس ان
واجب الوجود قد تعقل من ذلك ان مهيته شيء مثلا انسان او جوهر
آخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود وكان قد
يعقل من الواحد انه ماء او هواء او انسان فهو واحد وقد تنازع
فيعلم ذلك بما وقع فيه الاختلاف في ان المبدأ في الطبيعيات واحد او
كثير فبعضهم جعل المبادي ذات الواحد من حيث هو واحد لا شيء عرض له
الواحد فوق ان من مهيته يعرض له الواحد والموجود من حيث هو
واحد موجود فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة
التي فيها تركيب حتى يكون هناك مهية ما ويكون تلك المهية واجب
الوجود هذا كلامه وهو صريح في انه لا مهية له اصلا فان قلت لما لم

ان

ان للباري تعالى ذاتا موجودا في الخارج فهذه هي مهيته قلت هذه انما يكون
مهية ان لو جاز ان يقع جوابا عن السؤال بما هو وهو ممتنع لامتناع
حصوله في العقل من حيث هو هو وان جاز ان يحصل بعوارضه فان
قلت بما ذا ذهبوا الى ان ليس للباري تعالى مهية واما الفايدة في ذلك قلت
اذا كان للموجود مهية فالموجودية زايدة عليها عارضة لها لما مر
في صدر الكتاب وح يحتاج مهيته في ان يكون موجودة الى علة بالضرورة
بخلاف ما ليس له مهية اذ ليس هناك شيء يكون الموجودية زايدة عليه
عارضة له حتى يحتاج في الموجودية الى سبب فان قلت الموجود الذي لا
مهية له وان لم يحصل في العقل بحقيقته لكنه يحصل فيه بالعوارض كصانع
العالم ولا خفاء في ان الموجودية زايدة عليه عارضة له من تلك الجهة فلزم
احتياجه الى السبب قلت حقيقة الموجود الذي لا مهية له من حيث هي
غني عن السبب لا من حيث صانع العالم مثلا فليكن صانع العالم
موجودا لكونه تلك الحقيقة كما ان الكاتب ضاحك بالقوة لكونه
انسانا والحاصل ان كل ما يحصل في العقل بوجه فهو من ذلك الوجه
محتاج الى السبب وانما الغني عن السبب تلك الحقيقة التي لا يمكن حصولها
في العقل فكل ما يخطر ببالك فهو منزه عن ذلك تامل والله الموفق
قوله وذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة ثم فان المشتق يصدق
حمله على ما لا يقوم مبدأ الاشتقاق به كقولك الشمس مضيئة بذاتها او لضوء

معنى وقد يصدق حمله على ما يقوم مبدأ الاشتقاق به كقولك الفرس
عالم بالسواد مثلا ووجه الارض مضيء ولا شك ان معنى العالم والمضيء
في الصورتين واحد بحسب تعارف العامة فليس معنى العالم ما قام به
العلم بل معناه امر مجمل يعبر عنه بالفارسية بدانا وهذا المعنى يصدق على
النفس اذا ادركت سواء كان ادراكها بعلم قام به او بذاته وكذا معنى
المضيء ما قام به الضوء بل معناه امر مجمل يعبر عنه بالفارسية بروشن و
هذا المعنى يصدق على ما قام به الضوء بل على نفس الضوء ايضا ولو كان
تفسير العالم بما قام به العلم والضوء ماخوذا من قول النحاة في تعريف
اسم الفاعل ما اشتق من فعل لمن قام به ولا تعويل عليه فانهم لم يفرقوا
بين ما بالذات وما بالعرض وهذا ما هو شايع النظر بحسب بادي
النظر **قوله** فانا اذا اطلقنا المضيء معنى بذاته اقول قد ذكر الشارح ان المعنى
الذي يتعارفه العامة من المضيء هو ما قام به الضوء وقد وضع له لفظ
المضيء في اللغة ثم حكم بانا اذا اطلقنا المضيء على الضوء بذاته لم يرد هذا المعنى
ثم اراد ان تقايس حال الوجود على حال الضوء وعلى هذا القياس يكون
المعنى الذي يتعارفه العامة من الموجود وقد وضع له لفظ الموجود في
اللغة هو ما قام به الوجود واذا قيل الواجب موجود بذاته لم يرد هذا
المعنى وح نقول يلزم على هذا ان لا يصدق عليه تعالى الموجود بذلك المعنى
المتعارف عند العامة الموضوع له لفظ الموجود في اللغة كما لا يصدق

على

على الضوء المضيء بالمعنى المتعارف وهو باطل قطعا مع انه لا يصدق عليه
المعدوم فيلزم ان يكون واسطة بين الموجود بالمعنى المتعارف وبين
المعدوم هف **قوله** بمعنى ان يزول احدهما عن الذات هذا ان جعل المقسم
كيفية واريد بالوجوب والامكان والامتناع معانيها المتبادرة منها
كما اشاره الشارح اما اذا جعل المقسم المفهوم واريد بها الواجب والممكن و
الممتنع كما اشار غيره فكان معنى الانقلاب ان يصير احدها واحدا اخر
منها كان يصير الممكن ممتنعا **قوله** والواجب بالغير فقد تعدم علته فيصير
ممتنعا بالغير وح قد زال عنه الوجوب بالغير وحصل مكانه الامتناع به
وقس عليه الممتنع اذا صار واجبا بالغير **قوله** هذه القسمة المثلثة تقسيم الشيء
الى قسيمه اعلم ان الشارح خالف غيره في ان جعل المقسم في القسمة الحقيقية
كيفية نسبة المحمول الى الموضوع والاقسام هي الوجوب والامكان و
الامتناع بالمعنى المتبادر منها وعلى هذا القياس يكون المقسم في القسمة
المثلثة المانعة الخلو كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ولما قيد المقسم
بقوله في الممكنات انحصرت تلك النسبة في الامكان او نسبة المحمول الى
الممكن اعني الذي لا تقتضي تلك النسبة ولا نقيضها هو الامكان وعلى ما
يقتضيه القسمة الحقيقية تغير حاصل القسمة على هذا ان كيفية النسبة
التي الامكان اما امكان او وجوب بالغير او امتناع به وهو تقسيم الشيء
الى نفسه والى قسيمه فيكون مانعا او لا فلا نهما لما قسم الامكان الا امتناع

جملة عليهما ضرورة انه لا يصح ان يقال ان الوجوب بالغير او الامتناع
هو الامكان الذاتي وان صح ان يقال ان الواجب بالغير او الممتنع
هو الممكن واما ثانيا فلانه تخييل القسمة الحقيقية لان الوجوب بالغير مثلا
كيفية النسبة وخارجة عن الاقسام الثلثة كما لا يخفى هذا وان جعل المقسم
فيها الممكن والاقسام هي الممكن والواجب بالغير والممتنع به كما هو المناسب
لمن جعل المقسم في القسمة الحقيقية نفس المفهوم فيرد عليه ان هذه
القسمة انما يكون قسمة الشيء الى نفسه والى قسيميه ان لو جعل المقسم مفهوم
الممكن حتى يكون القسمة هذا الممكن اما ممكن او واجب بالغير او ممتنع اما
اذا جعل المقسم ممكنا ما كما يشعر به قول المص في الممكنات ويقال مثلا هذا
اما ممكن او واجب بالغير او ممتنع به فلا يلزم قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه
كما لا يخفى قوله متصادقان ثم وعلم لا يجوز ان يكونا من قبيل حسن غلام
زيد وسعة داره والتفصيل انه ان كان هناك امر واحد يصدق
عليه المفهومان وان كان صدقهما عليه من حيثيتين يلزم تصادقهما كما
في المثال الذي ذكره الشارح يوجد امر واحد كالقيام عند مجيء العدو زيد يصدق
عليه بالقياس الى عدوه انه اكرام وبالقياس الى صديقه انه اهانة فيلزم
تصادقهما سواء انضمام الاضافة وقيل اكرام عدو زيد اهانة صديقه
او بدونهما نعم ان اكرام العدو اهانة وان لم يكن هناك امر واحد يصدق
عليه المفهومان بل يكون هناك امران يصدق على احدهما احد المفهومين

وعلى الاخر الاخر لم يكونا متصادقين كما في المثال الذي ذكرناه فان الغلام
صفته يصدق عليها الحسن وذات الدار صفة اخرى يصدق عليها السعة
فلا جرم لا يكون حسن غلام زيد وسعة داره متصادقين سواء اخذا مع
الاضافة او بدونها وما نحن فيه من هذا القبيل اذ لا يجوز ان يكون لنسبة
المحمول الى الموضوع كيفية واحدة هي بالقياس الى الوجود وجوب وبالقياس
الى العدم امتناع اما اولا فلان قال صاحب القيل من ان نسبة الوجود
الى الماهية ونسبة العدم اليها متغايرتان ذاتا فكيف يعرض لهما كيفية
واحدة واما ثانيا فلانه يستلزم تصادق الوجوب والامتناع مع انه وقع
التقسيم الاول ح حقيقة فهناك كيفيتان يصدق على احدهما الوجوب
وعلى الاخرى الامتناع وهو المطلوب هذا والاشبه ان المص اطلق الوجوب
والامكان والامتناع على الواجب والممكن والممتنع تسامحا على قياس
ما وقع في الوجود وح لا حاجة الى تكلفات ارتكبها الشارح فيما مضى
وفيما سياتي بناء على ملاحظة المعاني المتبادرة منها قوله ونظائرها
في الكلام من تلك الكيفيات اشارة الى ما سبق من تصادق الكيفيات
اذا اخذت مع الاضافة مثلا يصدق على ضرورة وجود الشيء وعلى
امكانه الخاص ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه سلب ضرورة
عدمه اذا اتحد كذلك فيهما قوله الكلام في تلك الكيفيات قوله
وذلك لا ينافي التعيين هذا الاستقبال اقول انه ان اراد انه لا ينافي

التعيين في الاستقبال ما دام مستقبلا نعم لو دل الدليل على ان تعين احد الطرفين في زمان موقوف على حضوره لكان الزمان ما دام مستقبلا غير حاضر فلم يتعين احد الطرفين فيه ما دام كذلك وان اراد انه لا ينافي التعيين في الاستقبال بعد حضوره فلم لكن يرد انه ح لا ينفي استقبال الاولوية لا يعتبر الامكان بالقياس اليه **قوله** فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع في كلام الشارح هنا تشويش لان المراد بالثلثة مفهوم الواجب والممكن والممتنع فان كان المراد ذلك فلا شك ان الحكم بكونها اعتبارية لا يكون باعتبار عدم تحقق افرادها في الاعيان لان فرد الواجب والممكن موجود في الاعيان بلا اشتباه كيف لا والموجود العيني منحصر فيهما بل باعتبار صدقها على الامور الاعتبارية لا كالمفهومات التي لا يصدق الا على الافراد العينية كالانسان والمتحرك فانها لا يصدقان على المعدوم العيني ما دام معدوما وح يتم الاستدلال سالما عن الاعتراض وان كان المراد بالثلثة الوجوب والامكان والامتناع لزم صدقهما على المعدوم على الاشتقاق كون بعض افرادها معدومة وقد اتصف بالشيء وان كان البعض الاخر موجودا متصفا بالشيء فيجوز اتصاف الشيء بالفرد المعدوم منها كما بالفرد الموجود واذا جوز ذلك فلنجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة وكان ممتنعا

قوله الفرد المعدوم الانسان يوصف بمفهوم الانسان غير معقول او مفهوم الانسان هو الحيوان الناطق او ما يستلزمه وهو السين انه لا يصدق على المعدوم ما دام معدوما **قوله** بل هو عين كونه واجبا اقول لو كان الوجوب غير كونه واجبا لزم من امكانه امكانه بلا تشويش كانه لو كان علة لزم ذلك فللمعلل ان يقرر الملازمة بانه لو كان الوجوب ممكنا يلزم امكان كون الواجب واجبا اعني وجوب الواجب سواء كان الوجوب علته او عينه وثبوت الدليل في ح يسقط هو ايضا كما لا يخفى **قوله** فذات الواجب لا تقتضي وجوده تقريره انه قد عرفت ان ذات الواجب لا يجوز ان تقتضي وجوده بناء على ان الشيء ما لم يكن موجودا لم يوجد فوجوده غير معلل بعلة لان علة وجوده ذاته ولا يجوز ايضا ان تقتضي وجوبه على تقدير ان يكون وجوبه موجودا في الخارج لان الشيء ما لم يجب لم يوجد **قوله** كما ان الامكان انما يعرضان للممكن بالذات وجه ولا ثم قول المحشي وهو ومن ثم يا بالغير منها للممكن على الحصر انه قضية مهملة مستعملة في العلم فهي كلية حيث يسورها بعضا ومن ثم قيل مهملات العلوم كليات والكلية يدل على الانحصار والا اتوارد علتان تواردوا العليتين يلزم وانما يلزم ذلك ان لو كان الواجب علة بوجوبه وليس كذلك **قوله** يعني ما ذكر في الواجب بعينه هناك انه لو عرض للممتنع الوجوب بالغير يلزم كونه موجودا ومعدوما

ولو عرض لها الامتناع بالغير يلزم توارد العلتين اعني الذات والغير على
معلول واحد شخصي هو عدم ذلك الممتنع ولا يذهب عليك ان المورد
انما يلزم لو كان الممتنع علة لا مقتضاه وهو مع والسند ما ذكرناه في
المبحث **قوله** وفيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان
الممكن بالغير وذلك لان نقول لكان الواجب بالذات ما اذا اعتبر ذاته
من غير التفات الى شيء آخر كان نسبة الوجود اليه بالوجوب لو ان
بالغير ما اذا اعتبر مقيسا الى غيره كان كذلك واذا قطع النظر عن
الغير ونسب الوجود اليه وحده ارتفع الوجوب وكانت النسبة بالامكان
كذلك الممكن بالذات ما اذا اعتبر بذاته من غير التفات الى شيء آخر كان
نسبة الوجود اليه بالامكان والممكن بالغير ما اذا اعتبر مقيسا الى غيره
كان كذلك فاذا قطع النظر عن ذلك الغير اي نسب الوجود اليه
لا انه مقيسا الى غيره ارتفع الامكان اذ الثابت بالقياس الى الغير
لا يثبت مع ترك المقايسة لكن الامكان ثابت للممكن اذا اعتبر
بذاته والا يلزم الانقلاب وح يسقط النظر كما لا يخفى **قوله** والحق انه
ان اريد بالامكان بالغير اعلم ان الشارح لما فسر الوجوب بالذات
باقتضاء الذات وجوده فسر الوجوب بالغير باقتضاء الوجود الغير
وفسر الامكان بالغير قياسا عليه بعدم اقتضاء الغير الوجود ولا العدم
وبنى على هذا تجويز الممكن بالغير معترضا على قول المص ولا ممكن بالغير والحق كما

سمعت مرة غير مرة ان الوجوب بالذات كون الشيء بحيث اذا اعتبر
بذاته من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والوجوب بالغير كونه بحيث
اذا اعتبر مقيسا الى غيره يجب له ذلك ويشير المص الى هذا المعنى بقوله
وعند اعتبارهما الى الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها
اما بالغير وتفسير الامكان بالغير قياسا عليه هو كون الماهية بحيث اذا
اعتبر مقيسا الى غيرها لا يجب لها الوجود ولا العدم ولا يخفى انه لا بد ان
يكون للغير مدخل ما فيما هو بالقياس اليه والا لكان الغير اجنبيا وذلك
اللاوحاصلا اعتبر الغير او لم يعتبر فلا يكون بالقياس اليه اذا تمهد هذا
فنقول لا يجوز ان يكون شيء من المفهومات ممكنا بالغير اما الواجب بالذات
فلانه اذا اعتبر مقيسا الى غيره ولم يجب له الوجود وكان لذلك الغير وجوده
او عدمه مدخل ما في وجوب وجوده فلم يكن واجبا بالذات هذا والممتنع
بالذات فلمثل ما ذكرناه في الواجب واما الممكن بالذات فلما مر في
اي شيئا بالغير اثباته في هذا المقام فانه من مزال الاقدام **قوله** ان
يقتضي الغير وفي نسبة الماهية اطلاق الامكان على اقتضاء الغير وفي
نسبة الماهية الى الوجود والعدم بعيد جدا اذ لا يجوز اتصاف الماهية
بالتساوي المذكور اصلا **قوله** يعني ان الامكان انما يعرض للماهية لا يخفى
على المتصف ان هذا التفسير لا يلايم ما ذكره المص هنا اوليس فيه
اشارة الى العروض بشرط المحمول ولا الى انقسام الوجوب الى الوجوب

السابق واللاحق وسيشير المص اليها بعد ذلك والظاهر ان المص اراد
ان يشير الى ان عروض الامكان للممكن وعروضها بالغير كالوجوب و
الامتناع بالغير باعتبارين فيكون توطئة لقوله ولا منافاة بين الذاتي
والغيري **قوله** لكنه لا يقتضي وجوده وذلك الشيء فيما قول وجود الشيء
لا عن نسبة بينهما فكيف يكون في الخارج ولا يكون احد طرفيها فيه وقد نقلنا
في المواضع السابقة من كتاب التحصيل ان ما لا يكون موجودا في نفسه
يستحيل ان يكون موجودا للشيء وقد نص الشيخ في الالهيات الشفاء ايضا
فان قلت ما الذي دعى القائلين الى تجويز هذا قلت انهم لما وجدوا
مثل قولك زيد اعمى في الخارج صادقا حسبوا ان ليس معنى الاعمى الا ما له
العمى ولا شك ان العمى عدمي فحكموا بان للعمى العدمي ثبوتا في الخارج
وانت خبير بان معنى الاعمى امر محصل لا ما له العمى وان صدق القول المذكور
لا يتوقف على ثبوت العمى بالفعل كما مر مرارا **قوله** فيقتضي ان يكون
الامكان علة للافتقار غير تام اذ كان العلم بامكان الشيء يستلزم
العلم بافتقاره الى المؤثر كذلك العلم بافتقاره الى المؤثر يستلزم العلم
بامكانه ضرورة ان المفتقر الى المؤثر لا يكون واجبا ولا ممتنعا فلو
اقتضى استلزام العلم المذكور العلية كما ادعا ويلزم ان يكون الافتقار
علة للامكان ايضا فيكون كل منهما علة للآخر **قوله** لا منافاة مقتضى ذات
الممكن وهو رجحان احد الطرفين اقول انما يلزم المنافاة مع مقتضى

الذات

الذات او اقتضاء الاولوية لاحد الطرفين نظرا الى الذات يكون احد
الطرفين راجحا طالا آخر مرجوحا ناشئا عن الذات اي يكون الذات
مقتضيا للرجحان وعلة مستقلة له كما فسره الشارح واما اذا فسرت
بكون احد الطرفين انسب اليق بالذات من غير ان يكون للذات اقتضاء
الرجحان احدهما ومنع طريان الآخر فلا يلزم المنافاة مع مقتضى الذات
كما لا يخفى والظاهر ان مراد القوم نفي الاولوية بالمعنى الذي ذكرنا اما
اولا فلانه مقصودهم نفي قسم من الممكن غير محتاج الى موجد لئلا يلزم انسداد
باب اثبات الصانع نعم اذ لو لم ينتف هذا القسم لم يتم دليل اثبات
ثم وليس الاولى احد طرفيه على تفسير الشارح قسما من الممكن لان
الذات مقتضية رجحان احد الطرفين مانع من طريان الطرف الاخر
لكونه منافيا لمقتضاها فلا يكون ممكنا واما ثانيا فلان كما ان الواجب
والممتنع ما يجب الوجود والعدم بالقياس اليه تعالى لا ما يقتضي وجوب
احدهما والممكن ما يساوي الوجود والعدم بالقياس اليه تعالى لا ما
يقتضي تساويهما بالقياس اليه كما عرفت كذلك الاولى احد طرفيه يكون
احد طرفيه اعني الوجود او العدم راجحا بالقياس اليه تعالى لا ما يقتضي
رجحانه **قوله** اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح اقول
لا يلزم من عدم جواز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات
الممكن ان يكون ذات الممكن مقتضيا لعدم السبب المذكور لجواز

ان يكون السبب المذكور مانعا عن اجتماعه مع ذات الممكن لو ذات الممكن لا يأبى عن اجتماعه معه **قوله** فيجوز ان يزول انما يلزم زوال مقتضى الذات ان لو كان الذات مقتضيا لرجحان احد الطرفين فح فيه ما عرفت انفا **قوله** يلزم ترجيح احد المتساويين اه اى وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه ولا يخفى ان امكان وقوعه وعدم وقوعه مع الرجحان وكذا فرض وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى لا يوجب التساوى بينهما غاية تعدد وقوع الطرف الراجح بمجرد الرجحان نعم لو كان عدم وقوعه بمجرد الرجحان انه يلزم التساوى بينهما وهو غير لازم لجواز ان يكون عدم وقوعه بسبب لا يقال فح يكون العدم ذلك السبب مدخل ما فى وقوع الطرف الراجح الذى فرض وقوعه بمجرد الرجحان لئلا يرجع هذا الدليل الى الدليل الاول لانا نقول لا نجوز ثم اقول هذا الكلام ضعيف جدا فانه لا يلزم منه تجويز وقوع احد طرفى الممكن بعدم شئ لجواز وقوع كل واحد منهما بسبب ولكل طرف سبب مناسب له لا يجوز وقوعه بغيره ثم ان القوم لم يكتفوا فى اثبات الصانع بان وجود الممكن يحتاج الى مرجح بل وردوا الاعتراض بان ذلك المرجح لم لا يجوز ان يكون امرا عدميا بل محتاجا الى ذلك الى ان ينتهى الى الوجود الواجب ان يكون موجودا افاده الشيخ فى الهيات الشفاء وبالجملة فانما يصير احد الامرين اى الوجود والعدم واجبا له اى للممكن لا لذاته بل بعلة اما المعنى الوجودى فبعلة هى علة وجودية واما المعنى العدمى فبعلة

هى عدم العلة للمعنى الوجودى **قوله** لان اعدام المعلولات لو لا يلزم منها استنادا واعدام المعلولات الى اعدام عللها ان يكون سبب العدم عدما لان ارتفاع المانع قد عد من اسباب الوجود وفاقا او فرض عدم علة الوجود بوجود المانع كان سبب العدم وجوديا **قوله** ويلحقه وجوب آخر فقد سبق انه لا يتصور تعدد امكان الوجود بالقياس الى ذات واحدة وههنا جوز تعدد الوجوب بالقياس الى الممكن حيث قسم الى الوجوب السابق والوجوب اللاحق فما الفرق بينهما قلت كما انه لا يجوز تعدد امكان الوجود بالقياس الى شئ واحد لا يجوز تعدد وجوب الوجود بالقياس اليه وتجويز الوجود وبين الممكن بناء على انهما ليسا بالقياس الى شئ واحد بالحقيقة اذ الواجب بالوجوب السابق هو الممكن لا بشرط اتصافه بالمحمول والواجب بالوجوب اللاحق بشرط اتصافه به على قياس ما ذكر فى المشروطة بشرط الوصف ولهذا اذا اخذ موضوع القضايا مطلقا من غير تقييده بالشرط المذكور ارتفع الوجوب اللاحق وكان قول المص وجوب الفعليات يقارنه جواز العدم اشارة الى هذا المعنى **قوله** يكون قوله ليس وجوب الفعليات بلازم الماهية الممكن تكرارا غير واضح وانما يلزم التكرار اذا افسر قوله وجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وقوله ليس بلازم بما فسره الشارح اما اذا فسر الاول بما اشرنا اليه اى الى المشروطة السابقة والثانى بان جواز العدم ليس لازما

بكل فعلية فلا تكرار اصلا وتفصيله ان وجوب الفعليات يكون بشرط
اتصاف الموضوع بالمحمول فاذا انسلب الموضوع مجردا عن الشرط المذكور
ارتفع الوجوب البتة واذا كان الفعلية دائمة والضرورية الذاتية
فانه لا يرتفع ذلك لا لان الفعلية تقتضي ذلك بل لخصوصية المادة
فيفارق وجوب الفعليات جواز عدم الوجوب بالقياس الى الاخر
مجردا عن الشرط المذكور ويح لا اشعار للكلام بان المراد بالوجوب
وجوب الوجود لا ما هو اعم ولا حاجة الى تخصيص البحث بالممكنات لانه
يندفع النقض بقولنا الواجب لذاته موجود فان مقارنة جواز
عدم الوجوب لوجوب الفعليات لا يستلزم عدم الوجوب في كل مادة
فان قلت معنى قوله ووجوب الفعليات تقارنه جواز العدم هو ان
وجوب كل فعلية تقارنه ذلك لان الجمع المعرف باللام مستغرق لكل
فرد قلت لا خلاف في ان الجمع المعرف باللام لا يجب حمله على الاستغراق
وانما الخلاف في انه اذا حمل عليه هل يكون المراد به كل فرد او كل جمع
من الافراد وقال صاحب المطول نعم فرق بين المفرد والجمع المعرف
بلام الجنس من وجه آخر وهو ان المفرد صالح لان يراد به جميع الجنس
وان يراد به بعضه الى الواحد منه هذا ثم ذكر الجواز مشعر بان مقارنة
عدم الوجوب لا يعم وجوب كل فعلية والا لترك لفظ الجواز وقيل تقارنه
العدم لانه اخصر وانسب كما لا يخفى **قوله** والامكان ضعيف فيه

شا

شايع فتامل **قوله** وكل مادي مركب منهما اذ الحادث البسيط كالعقل
او صورة له مادة قطعا فيكون ماديا وليس مركبا **قوله** وقد يفسر
الغير بالعدم ويسمى زمانيا مشعر بان الفرق بين تعريف الذاتيين و
تعريف الزمانيين انما يكون بتخصيص الغير وتعميمه وليس كذلك فانه
بل ينبغي ان يحمل السبق في الصورة الاولى على السبق بالذات وفي
الثانية على السبق بالزمان كما يظهر بادنى تامل ويح لانهم قالوا فان
كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا سمي قديما ذاتيا وليس مسبوقا بالعدم
ثبوت الذاتيات للاشياء لكونه غير معلل بعلة كما بين في موضعه لا
يكون مسبوقا بالغير سمي قديما ذاتيا وقد يكون مسبوقا بالعدم لا اتصال
وجود الشيء فيه فانه يتصف بالقدم والحدوث الذاتيين لا وجود
الشيء في غيره وما ذكرتم في معرض السند فمن قبيل الثاني لانا نقول وجود
الشيء في غيره كوجود السواد في الجسم قد يتصف بالحدوث الزماني
فلو لم يتصف بالحدوث الذاتي لم يصح قوله والحدوث الزماني اخص
من الذاتي **قوله** او غير مناف لكلام الشيخ كيف ينافيه وفيما نقل عن
الشيخ ولا اثر على ان المراد بالعلة هو العلة التي يكون وجوب وجود
المعلول عنها **قوله** واعلم ان هذين التقدمين لا يعجبني هذا الكلام لان
التقدمين المذكورين اذا كانا مشتركين في التقدم بالذات لكانا
قسمين منه وح ينبغي ان يعد التقدم بالذات احد معاني التقدم لا ان

بحث السبق ومقابليه

بعدا متعينين منه كما بعد التقدم بالرتبة بل اقول تقدم المحتاج اليه من حيث
هو محتاج اليه هو التقدم بالطبع وتقدم الفاعل المستجمع لجميع شرائط
التاثير من حيث انه يفيد وجود الشيء ويوجبه هو التقدم بالذات والعلية
فمن يكون للفاعل المستجمع للشرائط بالقياس الى المعلول التقدم بالطبع
من حيث انه محتاج اليه وتقدم بالذات والعلية من حيث انه مفيد لوجوده
وان الناس يشيرون الى تقدم المحتاج اليه يتوهم ان الحد المحتاج اليه
ام الحد المحتاج الى تقدم الموجد لقولهم ما لم يحد الشيء لم يوجد غيره ومعنى
التقدمين حسب ما حققنا وموافق لما اشار اليه الشيخ في الفلسفة الاولى
بعد ما اخذ في تحقيق معنى التقدم في قاطيغورياس الشفاء اليها ولما
كان معنى التقدم بالشرف مدخلا في تحقيق معنا بما علم الوجه الذي ذكره
الشيخ متعلقا ذكره فيه ايضا فان في المقالة الرابعة منها ثم نقل الى الاشياء
اخر فجعل الفايق والفاضل السابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما
فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر فليس له
الا ما للذلك الاول فانه جعل متقدما فان السابق في باب ما للرئيس
للتابع وما للتابع منه فهو للسابق وزيادة ومن هذا القبيل ما جعلوا المخدوم
والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس حين يقع
للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار
له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان

لم يكن للثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول وجود متقدما
الاول مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة
موجودة ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في
هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد
للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من
جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده
له من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله الاول
وجوب الوجود الذي ليس له من ذاته بل ليس من ذاته الا الامكان
على تجويز ان يكون ذلك الاول فيما وجد لزم وجوده وان يكون علة
لوجوب هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني و
الذي لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح
ثم تحرك زيد يده وان كان ان نقول لما تحرك المفتاح علمنا انه قد حرك يده
فالعقل مع وجود الحركتين معا في زمان يفرض لاحدهما تقدما وللاخر
تاخرا اذ كانت الحركة الاولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة
الثانية سبب وجودها الحركة الاولى هذا كلامه ووجه دلالته على ما ذكرنا ظ
ما تشير به **قوله** والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء ليس في كلام
الشيخ هناك اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك المذكور كما نقل
عنه الشارح بل قد قال قديما ان التقدم بالطبع على المتقدم بالعلية وبالذات

واراد وانه يقال عليه بالمعنى الذي حصل في الفلسفة الاولى وانت عرفت
صدق هذا المعنى عليه في اي شبهة السابقة ثم اشار الى معنى آخر للمتقدم
بالطبع لا يصدق هذا المعنى على المتقدم بالعلية بقوله وقد يحد انه هو
الذي لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود كحال الواحد عند الاثنين فانه
ان كانت الاثنينية موجودة فالوحدة موجودة ولا ينعكس فليس
ان كانت الوحدة موجودة فالاثنينية لا محالة موجودة وفي المشهور
انما يكون كذا فهو متقدم بالطبع وليس في المشهور له شرائط وانما يعتبر
الا فيه ذلك مناقوا الى صناعة اخرى هذا كلامه وانت خبير بان هذا
المعنى لا يصدق على المتقدم بالعلية اذ المتأخر يرجع بالتكافؤ اليه
قوله ولا يتم لزوات الا بذاتها سواء فرضا لها ام لا فيجب ان لا يكون
ليس للاثنين حالة العدم ذات تمام بذات الواحدين وانما يكون
كذلك اذا كانت ماهيتها محفوظة في حالة العدم وليس كذلك فانها
حالة العدم لا شيء محض لا تميز لها اصلا فكيف يكون لها ماهية ويكون
لها علة وتحقيق ذلك ان الوجود وان كان من عوارض الماهية لكن لا
يكون متاخرا عنها بل هو من الاعتبارات المتقدمة عليها كتأثير المؤثر
قال الفيلسوف الفارابي في كتابه المسمى بالفصوص في الوجود لماهيات
الموجودات ليس في جملة المقومات فهو من جملة العوارض اللازمة و
بالجملة ليس من جملة اللواحق التي بعد الماهية قلت لان فاعل الصورة

عارضة

عارضة للهيولى ومتقدمة عليها بالطبع قوله يوجب ان يكون سبق
العلة المعدة على معلولها زمانيا لا شك ان المعلول كما يحتاج الى
وجود العلة المعدة يحتاج الى عدمه الطارئ عليه ايضا فهناك شيئان
بالطبع على المعلول احدهما وجود العلة المعدة والثاني عدمها ولا
ينتقض تعريف السبق الزماني بشيء منهما اما عدم انتقاضه بسبق الوجود
فلان السابق بهذا السبق وهو وجود العلة المعدة وان لم يجتمع
مع المسبوق الآن لكن عدم اجتماعه معه ليس بمقتضى ذاته بل ناش
من اشتراط المعلول بعدمه وسبق عدمه على المعلول ولو لا ذلك
لجاز اجتماع وجوده معه بلا ريبة فلا شك ان كون القبلية ناشئة
لعدم اجتماع القبل مع البعد معتبر في التعريف كما يتبادر منه ولهذا
يعتبر هذا لا ينتقض التعريف بالسبق بالشرف والسبق بالرتبة فيما لا
يجتمع السبق بها المسبوق قوله وانما نيا فلان انقطاع السؤال
اذا اعتبرت قطعة معينة من الزمان كاليوم ولاحظت اتصالها
وقسمتها الى قسمين وجدت تقدم احدهما على الآخر لازما بينا بالمعنى
اللازم للقسمين المعتبرين على الوجه المذكور وهذا القدر كاف في
المطلوب لانه اذا سئل عن تقدم احد الجزئين واجيب بوقوع احدهما
في احد القسمين المذكورين والآخر في القسم الآخر وقف السؤال
بناء على ان تقدم احدهما على الآخر بين ولا يتقدم بعض اجزاء

الزمان على بعضها على ما يشاهد من قسم جمهور الناس الزمان باعتبار
التقدم والتأخر الى اقسام شتى نعم اذا اعتبرت جزئين غير معلوم
الاتصال منه ربما يشك في تقدم احدهما على الآخر وذلك غير مضر
قوله وان لم يكن محتاجا اليه اه يلزم على ما ذكره ان يخرج التقدم
بالشرف والتقدم بالرتبة العارضان للمتقدم بالعلية او المتقدم
بالطبع والتقدم بالزمان العارض للمتقدم بالطبع عن التقدمات
المذكورة اذ التقدم في الصور المذكورة يحتاج الى المتأخر وقد اعتبر
في كل واحد منهما كونه غير محتاج اليه مثلا اذا كان الاب متقدما على ابنه
بالرتبة لم يصدق على تقدمه الرتبي تعريف التقدم بالرتبة على ما يخرج
من التقسيم وقس عليه التقدم بالشرف والتقدم بالزمان العارضين له
بالقياس اليه فتامل قوله فعلقوا المعنى المشترك بين هذه الاقسام المقول
عليها بالتشكيك ما اشار اليه الشيخ في المقالة الرابعة من الهيات الشفاء
بقوله فنقول ان التقدم والتأخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة
فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء وهو ان للمتقدم من حيث
هو متقدم شيء ليس للمتأخر ويكون لا شيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم
وقول الشيخ بعد ذلك والمشهور عند الجمهور هو التقدم المكاني
والزماني ثم نقل اسم القبل والبعد من ذلك الى كذا ومنه الى كذا يدل
على ان التقدم منقول من التقدم المكاني والزماني الى معان اخر وهو

اظهر مما اختاره المصنف لانه ان اراد بالسبق المعنى المذكور فهو غير مفهوم
من لفظ السبق قلنا وما يقوم مقامه وان اراد معنى آخر مشتركا بين
الخمسة مقولا عليها بالتشكيك فهو غير ظاهر قوله وذلك لان الاحتياج
الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غير تامة لم
لا يجوز ان يكون الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة من جهة واحدة و
الاحتياج الى علة ناقصة من جهتين او من جهات شتى بل نقول ذلك من دليل
قوله او حاجة كان التقدم بالعلية او بالطبع فيه بحث لان العارض
الذي يتبع التقدم والتأخر باعتباره لابد ان يكون مشتركا بين المتقدم
والتأخر كالزمان والمكان كيف لا وتقدم المتقدم على التأخر انما
يكون فيه والحاجة ليست مشتركة بينهما اذ لا يجب ان يكون للمتقدم حاجة
الى شيء والصواب ان يقال او حصول الوجود كان المتقدم بالعلية
او بالطبع لان العارض الذي يتبع التقدم بالعلية والتقدم بالطبع
باعتباره هو حصول الوجود وقد اشار الشيخ الى ذلك في التقدم بالعلية
بقوله فان وجود كل معلول واجب مع وجود علته ووجود علته ليس
عنه وجود المعلول وهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك لكن
ليسا معا بالقياس الى حصول الوجود وذلك لان وجود ذلك لم
يحصل من هذا فذلك له حصول وجود وليس من حصول وجود هذا او لهذا حصول
وجود هو من حصول وجود ذلك فذلك اقدم بالقياس الى حصول الوجود

قوله وكلما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا والا فان
بعض من نرى وجود النقطة في الخارج عرفها بانها عرض ذو وضع
ينقسم عدم القسمة فالاولى ان يقال لما كان العدم الذاتي عدم
المسبوقية بالغير كان العدم محمولا عليه مواطاة فلا يكون موجودا
ولا من اجزائه متمايزة يجب ان يذهب العمدة في هذا المطلب ما اشرنا اليه
في مباحث الوجود من ان ليس للواجب تعالى مهية عقلية واذا لم يكن له
مهية عقلية لا يكون مركبا من اجزاء عقلية كما لا يخفى قال بهمنيار في
كتاب التحصيل قد عرفت انه لا مهية لما هو واجب الوجود بذاته ويلزم
من هذا ان لا يكون جسما ولا يكون ذاته مركبا من وجوب وجود ومعنى آخر ثبوت ان
يكون حقيقته ما لا اسم له وشرح اسمه انه يجب وجوده وما لا يجب وجوده
ثم قال ولو كان له مهية لكانت متعلقة بها وكانت سببا لوجوده
والمستغني عن الغير لا يمكن حلوله فيه ان اراد ان المستغني عن الغير في
الوجود لا يمكن حلوله فيه فهو اذ الصورة مع انها مستغنية عن الهيولى في
الوجود وقد حلت فيها وان اراد ان المستغني عن الغير مطلقا لا يمكن
حلوله فيه فمسلم انه لكن لا نسلم ان الواجب مستغن عن غيره في صفاته
الاضافية قوله لم يحصل منهما حقيقة محصلة قد يتوهم ذلك ويجوز ان
يحصل من عرض ومحله حقيقة محصلة فلا بد لنفي ذلك من دليل قوله في بعض
النسخ لان الحال مفتقر الى المحل وكل مفتقر ممكن انما يلزم ذلك لو لم

ان

ان يحتاج الحال الى المحل في وجوده وهو غير لازم لما مر آنفا قوله الامر
يتم الوجوب وبه لم يكن موجودا جزءا وقد سبق ان ليس للوجود فرد
عارض قائم بشيء من الموجودات لا ذهنا ولا خارجا بل هو امر عقلي انتزاعي
ولا محذور فيه قوله لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا فقد
اجاب الشارح نقل الوجود الخاص اذ ليس للوجود فرد عارض بل من
الموجودات بل تخصص الوجود العام على ما ذكره بهمنيار من ان الواجب بانه لما
علة له وفي الممكنات بعللها او بموضوعاته قوله كان ذلك الشيء بحيث
يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف قد حسب الشارح ان
امكان اتصاف شيء بامر يستلزم جواز اتصاف ذلك الشيء تارة و
عدم اتصافه به اخرى في نفس الامر ولذلك حكم بان اتصاف الشيء بالنقيض
ممكن واتصاف الاربعة بالزوجية غير ممكن ويلزم من هذا ان المهيات اذا اتصفت
بامر لا يقتضي ذاتها وجوده او مع لازمها اياه لم يكن اتصافها به ممكنا
ومعللا لامتناع مفارقته عنها في نفس الامر بل يلزم ان لا يكون اتصاف
اكثر المهيات بالوجود الخارجي ممكنا ومعللا لامتناع مفارقته عنها حال
كونها تلك المهيات على ما هو حال الاربعة بالقياس الى الزوجية واما
قوله وكذا زيد جاز ان يتصف بالوجود وجاز ان لا يتصف ان اراد
انه جاز ان لا يتصف بالوجود حال كونه زيدا اي ذلك الفرد المخصوص
من افراد الانسان فهو ممنوع لان زيدا حال العدم لا يكون فردا للانسان

لامتناع صدقه عليه ح وان تنازل وانه جاز ذلك لاحال كون زيد ابل حال كونه
معدوما ولا شيئا فالاربعة ايضا كذلك بالقياس الى الزوجية فهو زوجه
انها حال العدم لا شئ محض لا شئ متصف بالزوجية نعم ح لم تتصف
بها وانت خبير بان امكان اتصاف الشئ لا يقتضى جواز اتصافه
به تارة وعدم اتصافه تارة اخرى بحسب نفس الامر اذ من الجائز ان
يكون ذلك الشئ بحيث اذا اعتبر بذاته من غير التفات الى شئ آخر
لا يجب ولا يمتنع له الامر المذكور فيكون ممكنا بالقياس اليه ومع ذلك
يمتنع وجوده بدونه بعلاقة تقتضى ذلك واكثر لوازم الماهيات من هذا
القبيل هذا واعلم ان مفهوم الموجود ليس نفس شئ من الماهيات ولا
جزءا منها لما مر في مباحث الوجود في الماهية اذا اعتبرت بذاتها من غير
التفات الى ما هو خارج عنها لا يكون موجودة وبهذا القدر كان في
امكان موجوديتها واحتياجها الى سبب اذ لو لم يكن نسبة الوجود اليها
بالامتناع ولو كان للواجب تعالى ماهية لكان حكمها ذلك ايضا ومن ثم ذهب
الحكماء الى ان كل ذي ماهية معلول ولا ماهية لما هو واجب الوجود لذاته ثم
اعلم ان معنى قولهم وجود الممكنات زائد عليها ووجود الواجب لا يزيد عليه
ان الموجود زائد عليها لا في الخارج لان الموجود لا يتمايز عن الممكن فيه
بل في العقل فانه يفصل الممكن الى ما هو موجود او الى ما هو موجود او الى
انه موجود والى غير ذلك والموجود غير زائد على ما هو واجب الوجود

بذاته

بذاته لا في الخارج لعدم امتياز الموجود عنه فيه كسائر الموجودات ولا في
العقل لانه فيه هو الموجود البحت لا الشئ الموجود ثم الموجود ليس معنى يقوم
لما مر ان الموجود ليس ماهية شئ من الموجودات فلا يكون له معنى يجعله
عقلية الا عن الماهية والموجود وهناك تجرده عن الماهية غير زائد عليها لفقدان
الماهية ومن الممكن غير مجرد عنها زائد عليها واعتبر ذلك بالقياس الى ما
ذهب اليه افلاطون من ان المكان انه بعد مجرد عن المهية قال انه واحد
الكون مثلا متحد ان احدهما الطويل العريض العميق وهذا هو المتمكن
فالطويل العريض العميق هناك متقارن لماهية هي الماء والثاني الطويل
العريض العميق البحت لا الشئ الطويل العريض العميق وهذا هو المكان
فالطويل العريض العميق هنا مجرد عن المهية فتامل وكن على بصيرة
قو ذات الواجب تعالى فرد خاص من افراد الوجود المطلق اقول
جعل الواجب تعالى فردا للوجود المطلق غير سديد اذ لا يمكن ان يتعالى
كونه واجبا بالذات بواسطة انه فرد من الوجود المطلق اذ لو كان
كذلك لكان كل فرد منه واجبا بالذات وليس كذلك ولانه يمكن
فان يصير موجودا الى ان يعرض له فرد من الوجود ولان الوجود كما
مر مرة مفهوم واحد اعتباري ينتزعه العقل من الموجودات ولا يوجد
شئ منها اصلا لا في هنا ولا خارجا فلا فائدة في جعله تعالى فردا لذلك
المفهوم الاعتباري فكيف يكون فردا منه وقد ذهب الشيخ والفارابي

الى ان الوجود امر عقلي لا فرد له في الخارج كما نقل الشارح عنهما في مباحث الوجود
قوله بل يجب للكل فرد ما يجب للماخوذ فيه كذلك وقد يجب لفرد من افراد
النوع امر بالخصوصية لا بالمهية النوعية ومثل هذا لا يجب ان يجب للفرد
الآخر من ذلك النوع قوله متقدمه ذاتا لا وجودا كتقدم الجزء الاخير
من المركب بالنسبة اليه اشارة الى ما نقل من بعض الافاضل من ان
الجزء متقدم على الكل بحسب الذات مع قطع النظر عن الوجود وقد عرفت
فساده واما الجزء الاخير من المركب فهو كساير الاجزاء متقدم عليه بالطبع
وقد مر ان التقدم بالطبع باعتبار الوجود قوله لان العقل ما لم يلاحظ
كون الشيء موجودا امتنع ان يلاحظ كونه مبدا في هذه العبارة نظر
والاظهر ان يقال لان الشيء ما لم يكن موجودا امتنع ان يكون مبدا الوجود
قوله بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية انما يلزم ذلك لو كان
تاثير الفاعل في تلك الصفة العقلية وليس كذلك اما اولا فلانه لو
كان كذلك لاحتاج المهية الى ان يوجدها فهي باعتبار وجود وعدم
يؤثر الفاعل في اتصافها بالوجود ههنا ثم يوجد في الخارج وهذا ظاهر البطلان
واما ثانيا فلما عرفت مما سبق من ان ليس للوجود عروض للمهية بحسب
نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا فكيف يؤثر الفاعل في عروض الوجود
له في الذهن بل تاثير الفاعل في المهية من حيث انها موجودة في الخارج حسبما
مثلا وان كان تاثير الوجود في الخارج لكن استنادها الى الفاعل من حيث

انها

انها موجودة لا من حيث انها هي ولهذا يحكم العقل بانها موجودة من
الفاعل ولا يحكم بانه يشاهد منه في ما سلف جواب المصنف في شرح الاشارات
الى قبول المهية للوجود امر عقلي اعتباري فيكون حال كون المهية معتبرة
في العقل بخلاف التاثير فانه صفة خارجية هي الموجود وسماه صفة لانه
عرض عام بالقياس الى المهية ولا يمكن ان يكون المهية القابلة للوجود
التي لا يكون الا في العقل فاعلة لصفة خارجية قوله ولكن فاعليتها
للوجود ايضا بحسب العقل لا يذهب عليك ان فاعلية الشيء انما يجب
وجوده في الخارج لا في العقل كيف وقد عرفت الوجود العقلي بالوجود
الظلي الذي لا يكون الموجود بحسب ذلك الوجود مبدا للاثار وارتبط
بالمبدأ الفاعل كما حقق في موضعه قوله كان ماهية الاربعة علة فاعلة
لزوجيتها هذا الكلام مناف لما قرره من ان زوجية الاربعة غير معللة بعلة
مع انه اراد ان ماهية الاربعة فاعلة لزوجيتها حال كونها في الخارج فلا
يجدي نفعا وان اراد انها علة فاعلية لزوجيتها حال كونها في الذهن فهو
غير صحيح لما مر من ان المهية حال كونها في الذهن لا يكون مبدا للاثار اصلا
قوله فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه لم يكن موجودا هذا مبني على
ما توهم من ان الموجود ما له الوجود بالفعل وقد مر غير مرة انه ليس كذلك اذ
لا يلزم من صدق المشتق على الشيء ثبوت مبدا الاشتقاق له بالفعل
قوله فان الوجود وهو نفس التحقق لا يلزم من كون الوجود نفس التحقق

ان لا يكون المراد بكون الشيء متحققا او يصدق عليه التحقق انه لم
يوجد الشيء متحققا قوله وحصوله فيه اي في المحل حصوله الخارجي
بل ثم اذ قد عرفت لما حققنا ان الخارج ليس لموجود وعرض للمهية في
نفس الامر فكيف يكون حصوله في محله الذي هو المهية حصولا خارجيا
ثم قد يعتبر العقل حصوله في المحل كما نقل الشارح عن شرح الاشارات
لكن ذلك بحسب الاعتبار لا في نفس الامر قوله فانهم لما قالوا بكون
وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود
عن المحل اقول حكم القوم بامتناع الوجود عن المحل انما هو على ما ثبت من انه
عرض عام للموجودات فيحتاج الى المعروض الذي هو عرض عام بالقياس اليها
وكون وجود الواجب عين ذاته بالمعنى الذي حققنا لا ينافي ذلك اذ
حاصله انه تع هو الموجود البحت لا الشيء الموجود فلم يكن له تع مهية كلية
ولا زيد مفهوم الموجود على مهية العقلية لعدمها قوله ولما قالوا
بكون الوجود موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات
الثانية هذا انما يلزم اذا قالوا بكون الواجب نفس الوجود بالمعنى
المصدري او الحاصل بالمصدر كما حسبه الشارح اما اذا قالوا بكونه نفس
الوجود بمعنى الموجود حسبما نقلنا عن الشفاء فلا ينافي كون الوجود
باحد المعنيين الاولين من المعقولات الثانية كما لا يخفى قوله لم يصح
منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر هذا

مبني على ان الواجب عندهم هو الوجود بمعنى الموجود واذ صح ان تعالى
بعض افراد الوجود وهو الواجب موجود ولا يوجد آخر واما اذا كان
هو الوجود وبعض الموجود فلا يتمشى ذلك وهو ظ قوله لانها في الدرجة
الثانية من التعقل اقول لا يتعقل العقل من ان يكون العارض الذي
في الدرجة الثانية من التعقل فلا بد لذلك من دليل قوله لان المهية
الموجودة قد نقل الشارح عن شرح الاشارات ان المهية يكون
قابلة للوجود وهي المهية الموجودة الملحوظة من حيث هي من غير ملاحظة من
حيث هي من غير ملاحظة الوجود ومعها وانت خبير بان عدم ملاحظة
الوجود مع المهية الموجودة لا يصح ان يعرض لها الوجود بحسب نفس
الامر كما ان عدم ملاحظة السواد مع الثوب الاسود لا يصح ان
يعرض له سواد بحسب نفس الامر وبان الوجود ليس مما يعرض لها
بالفعل في نفس الامر وبان الوجود ليس مما يعرض لها بالفعل في
نفس الامر فان العقل يلاحظ المهية من حيث هي ويعتبر عروض الوجود
لها ومثل لا يكون متقابلا للعروض الذهني كما جعله الشارح بل هو قسم
منه غايته لا ان عروض ذهني باعتبار العقل لا في نفس الامر وهذا
واعلم ان الوجود ولو كان عارضا للمهيات في نفس الامر لكان
فرادا يعرض لها لا محالة واذا لم يكن عارضا لها فيه جاز ان يكون
مفهوما واحدا ينتزعه العقل من كل موجود والعجب ان الشارح

لم یذهب الی ان للوجود افراداً عارضة للماهیات حیث قال والثابت ان
فی الموجودات امرین الماهیة والوجود المطلق ومعنی زائد علیهما
عارضاً لها جاء للاستیلا البرواه ای ان الوجود عارض للماهیة فی نفس
الامر قائم قوله فان اتصاف الماهیة بالوجود فی نفس الامر لو کان
اتصاف الماهیة بالوجود فی نفس الامر یلزم الدور او التسلسل وهنا
کان الاتصاف ذهنیاً او خارجیاً لان اتصاف الشیء بصفة فرع وجود الموصوف
فیکون للماهیة وجود آخر ونتقل الکلام الیه فاما ان یدور او یتسلسل فان
قلت اذا لم یکن للوجود عروض للماهیة فی نفس الامر فیما ذا یمتاز الماهیة
الموجودة عن المعدومة قلت امتیاز الماهیة الموجودة عن المعدومة بان
الاول عین الموجود ویصح حمله علیها بخلاف الثانیة واعلم ان حال
الوجود بالقیاس الی الموجود عکس حال مثل الحرکة بالقیاس الی
المتحرک فان عروض الحرکة للشیء فی نفس الامر منشأ لکونه متحرکاً وصحة
حمل المتحرک علیه وکون الشیء موجوداً وصحة حمل الموجود علیه منشأ
لانتزاع الوجود عنه وقد صرح بعض القدماء بان حقیقة الوجود هی
الموجودیة وکثیر من المتأخرین لم یفرقوا بینهما وحسبوا ان الوجود
عارض للماهیة فی نفس الامر کما ان الحرکة عارض للمتحرک وتشبثوا
فی دفع الدور والتسلسل بان الوجود الخارجی عارض للماهیة فی الذهن
فیکون مسبوقاً بالوجود الذهنی ولم یتذکروا ان الدور والتسلسل لازم

علی ذلک التقدیر ایضاً کما عرفت وآخر واشار الیه المحشی ایضاً لنعم
والشارح ذهب الی ان الوجود عارض للماهیة فی نفس الامر لا فی الذهن
ولا فی الخارج ولم یتذکر ان ما فی نفس الامر یکون فی احدهما لا محالة
انکشف لک حقیقة الامر اراد انها لیست معقولات ثانیة لانها
عارضة فی نفس الامر لا فی الذهن کالوجود واذا تحققت ما تلونا
من ان الوجود عارض بحسب اعتبار الذهن وثبت العدم والجهات
الثلث وعلیه انکشف لک حقیقة الامر فی کونها من المعقولات الثانیة
علی المتأخرین قوله واعلم ان هذا الکلام انما یصح علی طریقة القائلین
بالشبح اقول هو ایضاً یصح علی طریقة القائلین بحصول الاشیاء بانفسها
فی الذهن وما اورد علیه الشارح فی مباحث الوجود الذهنی فقد عرفت
جوابه ثم الظاهر لیس للقوم هنا الا طریقة واحدة هی حصول ماهیات
الاشیاء فی الذهن غایة الامر انهم قد یسمی اشباحاً قوله ولا یلزم من
وجود الشیء اتصاف العقل به قد مر ان ذلک بالحقیقة اثبات ضرب
آخر من الوجود الذهنی ولا دلیل علیه قوله ویرفع ای یلاحظ بعنوان
المعدومیة لو جاز قول المص ویرفعه علی هذا الکلام قوله بان تمثل فی الذهن
لغواً او لا ضرورة الی ان تمثیل المعدوم فی الذهن ویلاحظ بعنوان
المعدومیة بل یجوز ان یلاحظ بعنوان المعدومیة بدون تمثله بوجه
آخر ویقال کل معدوم مثلاً فالظاهر ان تعبیره بانه غیره وهو ان تمثیل

العدم في الذهن بصورة معقولة ويرفعه فيحصل مفهوم عدم العالم هو
ثابت لحصوله في الذهن فقسيم الثابت لانه قسم من مقابله وقسيم الشيء لا بل
الشيء قسيم له **قوله** لان العقل قد يفرض معدوما فيحكم لان قسيم الثابت
ما هو معدوم بحسب نفس الامر لا بحسب فرض العقل **قوله** المعدوم
المطلق ثابت باعتبار غير ثابت باعتبار قيل عليه لو صح ما ذكره من ان
صحة الحكم على المعدوم المطلق باعتبار انه ثابت باعتبار لصح ان ما لا
يكون ثابتا باعتبار من الاعتبارات لا يمتنع الحكم عليه وصدق اللازم
يستلزم التناقض واجيب بان مثل هذه القضية حملية بحسب الصورة
شرطية بحسب الحقيقة ومعناه انه لو لم يكن الشيء ثابتا باعتبار من
الاعتبارات لامتنع ان يحكم عليه وهذه الشرطية صادقة قطعا اقول لا يخفى
على المتامل ان هذه القضية ونظايره مثل قولك المجهول مطلقا
يمتنع الحكم عليه واجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما حكم العقل بصحة معانيها
المستفادة منها بحسب التركيب الحملي من غير اعتبار تعليق كالحكم بصدق
سائر الحمليات التي يحكم بصدقها فلا بد من تحقيق معنى القضية الحملية على
وجه يدخل فيه امثال هذه القضايا وان شئت تحقيق ذلك فاستمع لما
يتلى عليك اعلم ان الحكم في القضية الحملية على الجيم بالفعل كما هو المتبادر
منه لكن لا يلزم من الحكم عليه ان يكون في نفس الامر جيما بالفعل فربما كان
في نفس الامر جيما بالفعل كان يوجد في الخارج او في الذهن جيم في احد

الازمنة

وربما لم يكن كما يقال اجتماع النقيضين الحاصل بالفعل محال او
فان الحكم في هذه القضية على امر غير واقع في نفس الامر وقد يسمى هذا
هذا القسم موصوفا بالحكم في الوصف الذهني فان الذهن يتصور الجيم
بالفعل حال كونه موصوفا بغير الواقع ويصفه وصفا ثم يحكم عليه لا لان
شيئا يوجد منه جيم ويحكم عليه فالمراد بالوصف ههنا فرض الشيء لا فرض
الشيء شيئا فان قلت يلزم من الحكم على الجيم بالفعل ان يكون متصورا
فيكون موجودا في الذهن واذا كان موجودا فيه كان في نفس الامر
جيم لا محالة قلت لا يلزم من تصور المتصف بصفة لو ما هو كالجزء
الا تصور الموصوف والصفة والنسبة بينهما او حصول ما هو كالجزء
هذه الامور في الذهن ولا يلزم من ذلك ان يكون الصفة قائمة
بالموصوف في الذهن حال وجودها فيه مثلا اذا تصورت شيئا انه ضاحك
يحصل كل واحد من الشيء والضاحك والنسبة بينهما في الذهن حال كون الصفة
عرضا قائما به ولا يقوم الضحك بالشيء في الذهن واذا لم يكن الصفة
قائمة بالموصوف في الذهن لم يكن ما في الذهن من حيث هو موصوفا
بالصفة ولم يشمل الحكم على الموصوف بالصفة له ولم يكن وجوده الذهني
وهو موضوع القضية فان قلت قد حقق في مواضعه ان المعلوم
بالذات هو الامر الذهني والامر الخارجي معلوم بالوجه فاذا كان
شيء موصوفا بالضحك مثلا في الذهن لم يكن الموصوف به معلوما بالذات

واذا لم يكن معلوما بالذات فكيف يتصور ان يحكم عليه قلت لما حصل
كل واحد من الشيء والضحك والنسبة المخصوصة التي بينهما في الذهن كان
كل منهما معلوما بالذات نعم يصير شيء تعلق الضحك معلوما بالذات
ولا يلزم ان يرتبط تلك النسبة بينهما في الذهن حال كونها فيه حتى يصير
الشيء معروضا للضحك في الذهن وكيف يرتبط في الذهن بينهما وهو
هناك في صورة الكيف لان الاعراض النسبية وهذا كما اذا ارتسم
جبلا وحصلت منه في الذهن صورة الجبل وصورة مقداره وصورة نسبة
مقداره اليه فنعلم جبلا متقدرا بمقدار كبير مع ان ما في الذهن من الجبل
ليس معروضا للمقدار الكبير فيه بل يعرض له هناك مقدار صغير من قبل
محله الذي هو الخيال ولا يلزم من كون الجبل مع المقدار الكبير ونسبته
اليه حاصلا في الذهن ان يقوم المقدار الكبير به في الذهن بناء
على ان النسبة المذكورة ليست رابطة بينهما في الذهن فان قلت لما
يكفي في العنوان حصول الوصف في بعض الاحوال فليدخل ما في الذهن
من الشيء الموصوف بالضحك في الموصوف به بحصول الضحك له حال
كونه في الخارج واذا دخل في الموصوف بالضحك كان الحكم عليه
شاملا لما لا يكون موجودا في الذهن وموجودا للموضوع في نفس الامر
قلت حصول الوصف في بعض الاحوال يكفي في دخول الذات في الموضوع
ما دام حقيقة الذات باقية فلا يدخل زيد وان كان في الحال العدم

فلا يكفي

فلا يكفي في الموصوف به اما اذا تبدل حقيقة الذات فلا يكفي فروض
ان النطفة لا يدخل في الموصوف بالانسانية ولم يدخل فيه قولك كل
انسان حيوان وفيما نحن فيه تبدل حقيقة الذات فان الاشياء
في الخارج من مقولة ما او خارج عن المقولات وهي في الذهن من مقولة
الكيف ليس الا كما حقق في موضعه فاذا تقرر ان الحكم على الجسم بالفعل
لا يستدعي تحققه في نفس الامر فالحكم على المعدوم المطلق لا يوجب ان
يكون موجودا ولا يلزم التناقض والحكم على المجهول مطلقا وايجابا لا
يقتضي ان يكون ما في الذهن منه مجهولا واختلاف الحكم عليه فان قلت
اذا حكم على المجهول مطلقا وايجابا بامتناع الحكم عليه يلزم التناقض سواء
دخل ما في الذهن منه في الحكم او لم يدخل اذ قد حكم فيها على امر بامتناع
الحكم عليه قلت قد عرفت مما ذكرناه انفا ان الامر الحاصل في الذهن
قد يكون معلوم الاتصاف بصفة لا يكون له تلك الصفة في الذهن
فاذا حكم على ذلك الامر من حيث انه متصف بتلك الصفة بان يقال
المتصف بتلك الصفة كذا كان مناط صدق هذا الحكم اتصاف الامر
الذهني بما حكم به حيث يكون متصفا بتلك الصفة لا في الذهن فاذا قيل
الكاتب حيوان كان مناط صدق هذا الحكم اتصاف ما ثبت في الخارج
يصدق عليه انه كاتب بالفعل بتلك الحال ولا يقدح في ذلك
الحكم امتناع عروض الحيوانية له في الذهن اذ لا يصدق عليه انه كاتب

بالفعل ولا يدخل من حيث انه فيه في الحكم وكذا الحال في قولك كل انسان
حيوان واجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما الى غير ذلك مما لا يخفى فالحكم
على الامر الذهني المعلوم بالذات لكن مناط صدقه ثبوت المحمول او
انتفاؤه بحسب اتصاف الامر الذهني بالصفة المذكورة ولما كان هذا
الامر وقت الاتصاف بالصفة المذكورة عين فرد من افراده كان
ثبوت المحمول اعني ثبوته لفرده وانتفاء المحمول عين انتفائه عن فرده فينتقل
الحكم عليه الى افراده بالعرض وكان صدقه يستلزم ثبوت المحمول للافراد
او انتفاءه عنها ويكون خلاف ذلك امارة كذبه وكان ما اشتهر من
القوم من ان الحكم في القضية المحصورة على افراد الموضوع اشارة الى
ذلك الحكم بالعرض لا الى ان الحكم اولا وبالذات على الافراد اذ
الافراد في حال الحكم ليس ملتفتا اليها فكيف يتصور ان يحكم عليها
اولا وبالذات واذا كان كذلك كان الحكم في القضية المذكورة على
ما في الذهن من المجهول المطلق من حيث انه متصف بصفة المجهولية
ومناط صدقها ثبوت امتناع الحكم بحسب حال المجهولية ولا يقدح في ذلك
معلوميته بما في الذهن من حيث لا يكون داخلا في الحكم المذكور فلا يلزم
اجتماع النقيضين فان قلت قد يصدق الايجاب على بعض الامور التي
لا يدخل ما في الذهن منها في الحكم عليه مع ان وجوده في الخارج ممتنع
كقولك اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما وصدق الموجبة يقتضي وجود

الموضوع

الموضوع بالفعل قلت لا نم ان صدق الموجبة مطلقا يقتضي وجود
الموضوع بالفعل بل الموجبة الفعلية تقتضي وجوده بالفعل والموجبة
الممكنة تقتضي امكان وجوده والموجبة الفرضية كقولنا اجتماع النقيضين
مستلزم لاحدهما لا تقتضي شيئا منهما بل يكفي في صدقها كون موضوعها
بحيث لو حصل بالفعل كان عين المحمول لان الحكم فيها على ذلك
التقدير فيرجع الى الشرطية كما يكفي في صدق اللزومية المستحيلة(?) المقدم
كون المقدم بحيث لو تحقق كان مستلزما للتالي وكذا لا يقدح جواز
استلزام الحمل(?) للحكم في صدق الشرطية المذكورة حيث يكون الموضوع غير
المحمول بالضرورة فظاهر برهانه(?) لما الحصر(?) الى وبيانه حال الوجود وجود
الموضوع لجواز ان يستلزم هذا الحمل الامر الاخر وهو عدم الاتحاد حال الوجود
فاذا تصور العقل اجتماع النقيضين ووصفه وصفا من غير التفات
الى انه ممتنع او ممكن يجده مستلزما لاحدهما بلا ريب فيحكم بانه مستلزم
لاحدهما وهذا القدر يكفي في صدقه فتامل قوله فيتحقق هناك نسبة بينهما
خارجية فيه بحث لان طرفي الحكم اذا كانا موجودين في الخارج كالجسم و
الابيض كانا معا هناك شيئا واحدا موجودا بوجود واحد
فكيف يتحقق هناك بينهما نسبة بل معنى مطابقة الحكم الحملي الايجابي للواقع
ما اشرنا اليه في الحواشي السالفة من ان الحكم المذكور صورة اتحاد الطرفين
فان كان اتحادهما واقعا بان كانا شيئا واحدا في نفس الامر كان الحكم

مطابقا لمطابقة الصورة للذي الصورة والا فلا فان قلت اذا كان
الطرفان موجودين في الخارج كانا معا هناك شيئا واحدا فيطابقه
ادراك الاتحاد واعتبار الادعان به اما اذا لم يكونا في الخارج فليس ثمة
اتحاد فيها قلت اتحادهما في الذهن لا بان يتصور الذهن اتحادهما او
يصدق به بل لان الموضوع حال وجوده في الذهن عين المحمول كالامكان
فانه حال وجوده في الذهن عين النسبة مثلا وان لم يكن ذلك معلوما
ولا اشتباه في جواز اعتبار مطابقة ما في الذهن من الادعان لذلك مثلا
لو ادعن بان الامكان نسبة كان مطابقا للاتحاد والامكان مع النسبة
حال وجوده في الذهن وان ادعن بانه ليس نسبة كان غير مطابق لما
في نفس الامر حال الموضوع في نفسه مع قطع النظر عن ملاحظتنا واعتبارها
سواء كانت في الذهن او في الخارج لا الحال التي اعتبر الذهن او في
الخارج لا الحال التي اعتبر الذهن حصولها له وبذلك التحقيق يندفع ما
سماه الشارح اشكالا قويا كما لا يخفى وقس على الحكم المذكور سائر الاحكام
وكن على البصيرة قوله او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن
اقول اذا صدقت القضية التي حكم فيها بالامر العقلي على الامر الخارجي صدق
لا محالة عكسها التي حكم فيها بالامر الخارجي على الامر العقلي فتجويز الاول
مناف لمنع الثاني مثلا لو صدق كل انسان ممكن لصدق بعض الممكن
انسان بلا اشتباه واعلم ان الموضوع والمحمول في الموجبة الحملية

الصادقة

الصادقة كانا معا شيئا واحدا في الخارج فكيف يكون احدهما موجودا
دون الآخر ولا يلزم من كون الامكان والعمى اعتباريين ان لا يكون
الممكن والاعمى موجودين في الخارج فتأمل قوله والا فكون النسبة السلبية
خارجية لا يتوقف على حصول ما ذكره الشارح هناك انه يجوز ان يكون
النسبة السلبية خارجية مع ان طرفيها غير موجودين في الخارج وذلك
لا يوجب ان يكون المراد بالحكم هو الحكم الايجابي او يخرج الجائز ان لكان
الحكم على عمومه ويكون الصورة المذكورة داخلة في قوله والا فلا
او معناه كما صرح به والا فلا يجب المطابقة للخارج نعم لو كان معناه و
الا فلا يجوز المطابقة للخارج لوجب ذلك وسياق الكلام يأبى عنه
قوله كما في قولك زيد اعمى لا يذهب عليك ان النسبة في المثال المذكور يستلزم
ان وهنا قد حصل وان خارجا في خارجا فاذا لم يكن احد الطرفين شيء
الخارج لم يتحقق بينهما نسبة خارجية فكيف يطابقها نسبة الكلام
قوله وههنا اشكال قوي قد عرفت مما ذكرنا ان الفاحص عن المطابقة مع
نفس الامر اندفاعه قوله اعتبار المطابقة انما هو في العلم الذي هو
بارتسام الصورة غير تام اذ لو كان كذلك لما يعتبر المطابقة مع علم العقل
الفعال لان علمه كعلم الباري تعالى حضوري عندهم لكنهم يعتبرون المطابقة
معه كما يعلم من تصفح كلامهم قوله لما ذكرنا ان كذب الحكم لا يتصور في معقود
اي معقود صاحب العقل كما هو الظاهر وفيه بحث اذ كان معقودا له

كلا من المتغايرين فالهوية ذاتية في الذهن كان كذب الحكم غير خارج
مقصود واما اذا كان مقصودا ان كل واحد منهما ذا هوية في الخارج
كما هو ... فهو قادح فيه كما لا يخفى قوله لجواز ان يكون امر ما ذا هوية آخر
قد تبين انه يجوز ان يكون امر ما في الذهن ذا هوية باعتبار وبلا هوية
باعتبار وذلك على قياس ما فصله الشارح في المعنى على ان يكون له
هوية وتعينه ويلاحظ العقل بعنوان ما لا هوية له اما جواز ذلك في
الخارج فلم يعلم بعد ولا يظهر جوازه اصلا فوجه ورود السؤال يكون
ظاهرا قوله والا يكون حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا اعلم ان حمل
الشيء على نفسه غير مفيد اذا اخذت القضية مطلقة او ممكنة وكان المعتبر
في اتصاف افراد الموضوع بالعنوان هو الفعل اذا اخذت ممكنة وكان
المعتبر فيه هو الامكان اما اذا اخذت دائمة فهو مفيد قطعا اذ لا يلزم من
الاتصاف بالفعل او بالامكان الاتصاف دائما ومن ثمه يصدق كل
انسان انسان دائما ولا يصدق كل كاتب كاتب دائما بل اوقس على
التعنايا المذكورة سائرها فقول الشارح والا يكون حمل الشيء على نفسه
فلا يكون مفيدا ليس على اطلاقه قوله بل لا يكون هناك حمل حقيقي لاقتضاء
الحمل مفهومي الموضوع والمحمول كما سيصرح به الشارح وفيه تامل فتدبر
قوله ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا فيه شيء تطالبا في
الاول فلان التغاير بحسب المفهوم غير واجب في صحة الحمل اما اولا فلان

حمل الشيء على نفسه ... ما قيل عليه منها انه غير جائز سواء كان بالايجاب
او بالسلب لامتناع تعقل النسبة هناك فقد عرفت ما سبق من انه غايته
واما ثانيا فلان حمل الجزء الحقيقي على نفسه جائز كما صرح به الشيخ في موضع من
الشفاء والمفهوم منه نفس ذاته واما في الثاني فلانه لو كان الحكم
بالذاتي والذهني اعني ما صدق عليه كما فسره به لم يصح ان المراد من الموضوع
هو الافراد ومن المحمول هو المفهوم كما هو المشهور بل يكون كلاهما سواء
بل الحمل الايجابي هو الحكم بان المتغايرين بحسب الاعتبار والملاحظة
كانا متغايرين في المفهوم او لم يكونا بانهما متحدان في نفس الامر
ثم الاتحاد المذكور قد يكون بحسب الوجود الخارجي كقولك الانسان
حيوان وقد يكون بحسب الوجود الذهني بالمعنى الذي عرفته كقولك العنقاء
ى وقد يكون بحسبهما جميعا كقولك الاربعة زوج قوله لا بمعنى الاتحاد
بحسب الذات قد جوز الشارح اتحاد ذات الطرفين اعني ما صدق عليه
مع كون احدهما موجودا في الخارج والاخر معدوما حيث صرح بجواز حمل
العدميات كالاعمى على الموجودات وحكم بان معنى الحمل هو ان المتغايرين
مفهوما متحدان ذاتا ولك ان تقول اذا جاز اتحاد الذاتين مع كون
احدهما موجودا والاخر معدوما فلم لا يجوز اذا تغايرا في الوجود ولا بد لنفي
ذلك من دليل قوله لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود
الذهني فيه بحث اذ قد عرفت ان للموضوع حالة وجوده في الذهن

اتحاده مع امور في نفسه لا بحسب الاعتبار كالمثلث فانه هناك علم وجود
وكيفية مخصوصة الى غير ذلك ولا يلزم من العلم بالمثلث ان يكون هذه
الامور معلومة لا بالتصور ولا بالتصديق فاذا تصور المثلث يكون مفهوم
المثلث معلوما ويجوز ان يكون مفهوم الكيفية المخصوصة مثلا غير معلوم
واذا تصور مفهوم الكيفية المخصوصة كان الحال بالعكس فظهر ان ما حصل
منهما في الذهن بالذات يكون معلوما لا ما حصل فيه بالعرض وتبين
منه ان التغاير في المفهوم مع الاتحاد بحسب الوجود الذهني اذ الحاصل
حصول احدهما بالذات عين حصول الآخر بالعرض جائز قطعا فتأمل
قوله يكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع هذا اذا
لم يعتبر في الذات اعني الفرد التعين بل يكون الفرد مجرد الماهية التي
ويكون التعين خارجا عنه اما اذا اعتبر التعين فيه فلا يكون متحدا
مع مفهوم الموضوع ولا مع مفهوم المحمول كما لا يخفى هذا ولك ان تفسر
جهة الاتحاد بالموجود بالذات الذي يتحد الموضوع مع المحمول بواسطته
وجودا فان الموجود بالعرض متفرع على الموجود بالذات فاذا قلت
الكاتب ضاحك كان اتحادهما بواسطة ان في الوجود انسانا هو كاتب
وضاحك واذا قلت الانسان ضاحك والضاحك انسان كان
اتحادهما بواسطة ان هناك انسانا هو ضاحك قوله وان كان
شرط الحكم بسلب الوجود اي انتفاؤه هذا الكلام صريح في ان المراد

بالسلب

بالسلب هو الانتفاء لا الحكم به وعلى هذا يكون تقرير الشك هو ان سلب
الوجود عن الماهية اي انتفاء وجودها لا يمكن ما لم تتميز تلك الماهية
عما سواها من الماهيات ولا يتم تعين تلك الماهية وتميزها عن سائر الماهيات
بالانتفاء لان كل متميز موجود فيلزم ان يكون الماهية في حال الانتفاء موجودة
وما ذكره في معرض الجواب لا يدفع ذلك اذ حاصله ان الوجود يكون في
زمان والانتفاء في زمان آخر وايضا الانتفاء كما لا يستدعي التميز في
الخارج لا يستدعي التميز في الذهن فلا وجه لقوله وان اراد التميز في الذهن
فهو لكنه ليس شرط سلب الوجود فالاولى ان يحمل السلب على الحكم
بالانتفاء كما هو الظاهر من عبارة متن الكتاب في تقرير الشك هذا الحكم
بانتفاء الماهية يستدعي تميزها لان المحكوم عليه لا محالة ممتاز عن غيره و
كل متميز موجود ويجاب بما اجاب الشارح عن ان يقال هذا قوله لكنه
ليس شرط سلب الوجود وان كان شرط الحكم بالسلب الوجود اي
انتفاؤه والثبوت في الذهن وان كان لازما للسلب وشرطا له لكنه
ليس شرطا للمتعلقة وهو انتفاء الماهية حتى يلزم ان يكون الانتفاء
في حال الوجود قوله وهو ما يكون له وجود بحقيقة فسر الشارح الموجود
بالذات والموجود بالعرض بما لا يرتضيه المصنف ثم اعترض عليه واجاب
بما قد يعتبر مثله في المحاورات لا في العلوم البرهانية وتفسيرهما على
ما يفهم من كلام العقد ان الموجود اذا اعتبر بذاته من غير التفات

الى جزء فما هو هو بهذا الاعتبار يكون موجودا بالذات وما هو لا بهذا
الاعتبار بل باعتبار آخر يكون موجودا بالعرض مثلا الموجود الذي
هو زيد عين الانسان وعين الضاحك ايضا لكن ان اخذ بذاته من
غير التفات الى غير ذاته يكون انسانا لا ضاحكا فالانسان هناك
موجود بالذات والضاحك موجود بالعرض قال الشيخ في طبيعيات
الشفا الموجود قد يكون بالذات كوجود الانسان انسانا وقد
يكون موجودا بالعرض كوجود زيد ابيض **قوله** والمعدوم لا يعاد
اعلم ان الشيخ بعد ما بين في الشفا ان المعدوم لا شيء محض ولا
يصح الخبر عنه لانه يتضمن الاشارة ولا اشارة الى المعدوم الذي
لا مفهوم له بوجه من الوجوه شنع على من جعل الحاصل اعم من الموجود وقال
ومن تعنيهم هذه الاشياء يصح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم
يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد
يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق فان كان
مثله انما ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا
غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على الوجه الذي اومأنا اليه فيما
سلف آنفا على ان المعدوم اذا اعيد احتيج ان يعاد جميع الخواص
التي بها هو هو ومن خواصه وقته فاذا اعيد وقته كان المعدوم غير
معاد ولان المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان وتتم كثير من

المحققين

المحققين فقد سووا هذه الامور على بيان هذا المطلب وكان المقصود
ايضا واشار بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح عليه الحكم بصحة العود
الى ما فرع الشيخ بطلان اعادة المعدوم عليه وبقوله ولو اعيد الى آخره
ولما ايل مستوعو على ذلك ولذا قال ولو اعيد لزم تخلل العدم ويلزم تخلل
امتناع تخلل العدم هذا او تحرير الدليل الاول انه لما لم يصح الاشارة
الى المعدوم فلو اعيد لزم تخلل العدم بين شيء واحد لا شيء في هذا التقدير
حال العدم لا شيء فيلزم تخلل العدم بين ذاته الواحد بخلاف ما لو صح
ان يشار الى المعدوم كما ذهب اليه جمع فان ماهيته محفوظة حالة
العدم فلا يلزم تخلل العدم الا بين وجوديه وتحرير الدليل الثاني انه
لما لم يصح الاشارة الى المعدوم فلو جاز اعادته جاز ان يوجد مثله
بدلا عنه اي باسباب يقع ذلك المعدوم بها مبتدأ في وقت اعادته
فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ لا في الماهية ولوازمها
لمماثلته ولا في العوارض لانها باسرها تابعة للاسباب المفروض اتحادها
بينهما والشيخ لم يتعرض لبيان عدم الفرق في هذين الوجهين لظهوره
ولا في حال العدم بان يكون المعدومان متمايزين ويكون احد
احدهما مستعدا لاعادته والموجد بذلك الايجاد معادا دون الآخر
لعدم الامتياز بين المعدومات لما مر انها غير صالحة للاشارة
قوله والجواب عنه من وجوه هذا الوجه غير وارد على كلام المصنف

كما

حب اجزائه فتامل **قوله** ومن هنا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما
هو تخلل زمان العدم بين زماني وجوده بالذات وتخلل العدم بين
وجوديه وكذا تخلله بين الذات على تقدير ان لا يكون الذات
محفوظا في حال العدم بواسطة الوقوع في الزمان وهذا القدر كاف
في اثبات المطلوب اذ من اعادة الشي يلزم اعادة وقته الذي وجد فيه
ابتداء كما استوفيه فيكون وقتهما واحدا وكذلك سائر اوصافهما ومع
ذلك لا يتصور تخلل العدم بينهما **قوله** وايضا لم لا يجوز التميز بعوارض
غير مشخصة هذا مبني على ما يتوهم ان الشخص المعين كزيد يتشخص ببعض
عوارضه وهي باقية مع تبادل ذلك الشخص وليس كذلك اما اولا
فلان تلك العوارض عوارض حال تشخصه العرض متشخص بمحله لا
ان يتشخص محل العرض به كما بين في موضعه واما ثانيا فلان كل واحد
من تلك العوارض يجوز تبدله مثلا قد يتبدل كم زيد وكيفه ووضعه
ومكانه واينه ومتاه وفعله وانفعاله والى الآن هو قطعا ان زيدا
ليس هو ما هو بتلك العوارض حتى لو حصل للمعاد تلك العوارض
لكان ذلك الشخص المبتدأ فان المراد بالعوارض المشخصة هي الامور
المغمورة بالمادة المقتضية لان تصير النوع شخصا واذا وقع ذلك
التشخص فهو هو ما دام موجودا سواء تبدل عوارضه او لم يتبدل
ولا شك ان هذا الشخص لا بعينه والا لو اعيد بما وقع معه تلك الامور

المعسو

المغمورة بها اي بهذا اشار الشيخ بقوله على المعدوم او الى الجميع
ان يعاد جميع الخواص التي بها هو ما هو واذا اعيدت يلزم ان يكون
المبتدأ والمعاد في جميع العوارض لان من عوارض الشخص ما هي قبل الماهية
ولوازمها واما من قبل المادة والامور المغمورة بها **قوله** والا
لزم تخلل الزمان بين الشي ونفسه يمكن دفع النقض بان الزمان
متخلل بين الشي المذكور باعتبار وقوعه في الزمانين المختلفين بحسب
الزمان ولا اشتباه في ان الشي المأخوذ بالوجه المذكور يصح تخلل
الزمان بينه بخلاف ما نحن فيه فان زمان المبتدأ والمعاد واحد
لما استوفيه ومع ذلك لا يتصور تخلل العدم بينهما **قوله** فاما ان تطعون
بان زيدا الموجود في هذه الساعة الخ لان العوارض المشخصة للحادث
هي عوارض مادية لا عوارضه لما مر آنفا كذلك الزمان الذي عد من
المشخصات هو زمان يكمل استعداد وجوده فيه لا زمان وجوده او
الاستعداد لا يكمل الا في زمان لائق كما ان كثيرا من الامور يحتاج
الى الزمان اللائق بها كالاوراق للاشجار وتسخنها لعود الماء من الحرارة الى
البرودة او الى غير ذلك ثم انه لا يلزم منه اتحاد زمان وجود المبتدأ والمعاد
لان زمان وجود الحادث مستقبل بهذا الزمان بلا واسطة هذا او تحقيق
المشخصات وكيفية وقوع التشخص بها اي بهذه فاعتمد عليه **قوله** ولم
فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ لما سبق من

ما ينبغي ان يرفع ذلك على ان اعادة الوقت غير معقول كما يشهد به الفطرة
السليمة **قوله** والجواب عنه ان المراد ونقله الزام او بالمثل ما شارك
في الماهية النوعية كما هو المصطلح ولم يلزم من فرض في قوله بدل ان وقوع
بالاسباب التي تقع بها المعاد وفي ماده اشتراكهما في جميع الاوصاف
في جميع الاوصاف او الوصف ما هو قبل الماهية واما من قطع النظر عن
ذلك الاسباب وفرض اشتراكهما **قوله** ونعلم بالضرورة ان
لا اثر لاجتماعهما غيرهم ودعوى الضرورة فيه غير مسموعة كيف ولم
يمتنع الوجود بعد اجتماعهما لزم المحالات المذكورة **قوله** ومعلوم بالضرورة
ايضا ان لا اثر ودعوى الضرورة هناك ايضا غير مسموعة **قوله** مثلا
من حيث انه حالة بين الماهية والوجود واذا لاحظت مفهوم ممكن الوجود
كان الامكان معتبرا فيه متضمنا من حيث انه حالة بين ماهية ما والوجود وح
لا يقدر على ان الحكم عليه وكذلك اذا لاحظت مفهوم الملازم لشيء او
الملزوم له كان اللزوم معتبرا فيهما من الداخل من حيث انه حالة بينهما
وح لا يقدر على ان يحكم عليه واذا لاحظت لزوم شيء لشيء او بالعكس
ذلك كان اللزوم معتبرا بذاته ويصح الحكم عليه فاعرف ذلك ولا تغفل
الى ما يتبادر من قوله كما اذا اعتبرت الامكان من حيث انه مفهوم من
المفهومات **قوله** او لا يمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب
او لا ويمكن تقرير الجواب على وجه يسقط عنه ما ذكره وهو انه لما لا يمتنع

من انتفاء المبدأ المحمول فيه لنفس الامر انتفاء الحمل فيه فجاز ان يكون
اللازم سالبا ويكون لزومه له منتفيا فيه قوله نقول قولكم كل واحد من
تلك اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين
ممنوع ان اراد انه لازم حال عدمه فانه حال العدم لا شيء محض لا يتميز له
اصلا فكيف يتصف بصفة اللزوم وقوله اذ لو لم يكن لازما لجاز
انفكاكه عنه انما يتاتى لو كان اللزوم موجودا في نفس الامر وهو ممنوع لان ما
حال عدمه فلا يلزم جواز انفكاكه عنه كاتصاف السواد حال عدمه بعدم لازم
للسطح ولا يلزم من ذلك جواز انفكاكه عنه وان اراد انه لازم حال
وجوده فمسلم لكن وجوده غير لازم فاذا وجد اللزوم كان موجودا او لازما
وح لا يلزم وجود لزوم اللزوم كما لا **قوله** وايضا لكن نعلم بالضرورة
ان كل لزوم لازم الى اخره ان اراد ان اللزوم لازم حال وجوده فمسلم فلا يلزم
منه التسلسل لان وجوده غير لازم لما مر وان اراد انه لازم حال عدمه فممنوع
وعدم المستند **قوله** وفيه ما فيه من الاشكال قد عرفت منشأ الاشكال فتذكره
فتذكر **قوله** الثاني ان التاثير اما حال وجوده تقرير الشبهة على وجه يكون مناسبا
للجواب المذكور ان يقال التاثير اما بشرط وجود الاثر فيلزم تحصيل الحاصل
او بشرط عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين والجواب
المناسب للتقرير الذي ذكره ان يختار ان تاثير المؤثر في حال الوجود
الحاصل بذلك التاثير وذلك تحصيل الحاصل بذلك التحصيل ولا استحالة فيه

فيه **قوله** لوقوع الشك في كونه انسانا اه لا يلزم من كون انسانية الانسان
بتاثير المؤثر ان يقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود
المؤثر لجواز ان يكون انسانية الانسان معلوما بالبديهة واستنادها
الى المؤثر مجهولا مع لا يلزم من الشك في وجود المؤثر الشك فيها كما لا
يخفى **قوله** فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا غرمه ازدعائه بان لزم من
كون المعدوم مسلوبا عن نفسه ان يصدق قولنا ليس المعدوم معدوما
لا ان يصدق قولنا ليس الانسان انسانا وقد فصلنا ذلك في هذا وايل الكتاب
حيث حكم الشارح بان سلب السواد عن نفسه تناقض **قوله** والجواب
ان تاثير المؤثر هذا اعلم ان الموجد لا يجعل فردا من الوجود ذا المهية بل
غير فرد منه ان ليس للوجود فرد عارض للمهية اصلا فتاثيره لا يكون الا على
الوجود قطعا بخلاف السواد فانه يجعل فردا من السواد في سطح الجسم بل
الموجد يجعل المهية التي هي الموجود ومن ثم تجد بعض اقاويل الحكماء مشعرا
بان التاثير في المهية ونجد بعضا آخر مشعرا بان التاثير في الموجود ثم لما
عبروا عن الموجود بالوجود كما هو دابهم فانه قال بهمنيار نحن اذا قلنا
الوجود يعنى به الموجود حسب بعض المتاخرين ان هناك مذهبين احدهما
ان التاثير في المهية ونسب ذلك الى الرواقيين والثاني ان التاثير في
الوجود ونسب ذلك الى المشائين ثم اعلم ان تاثيره في المهية كما حقق
الشارح ليس لا من حيث انه مهية بل من حيث انها موجودة وتوضيح ذلك

ان

ان المهية كالانسان وان كانت عين الموجود ولكن استنادها الى العقل
الفاعل من حيث انها موجود لا من حيث انها انسان الا يرى ان
يحكم بان موجود بتمامه ولا يحكم بان انسانيته بتمامها منه قال بهمنيار في
الهيات كتاب التحصيل ما هو المؤثر بحقيقة الموجود اعني الموجود فقال
قوله فانهم قالوا باشتغال [illegible] العلم الى المسيح والمشتغل بالاشتغال
لا يكون الا ذاتيا فيه بحث لان الذاتية وان كانت لازمة للاشتغال لكن لا
يجب ان يكون المعتقد للاشتغال معتقدا للذاتية لجواز ان يكون منكرا
للزوم بينهما الا يرى ان الحنابلة القائلين بالجسمية ينفون الحدوث
اللازم لها ولذلك لا يكفرون **قوله** وان اهل الحق صفات ليست
زائدة اولا بعد تمهيد مقدمة هي ان صفة الشيء على قسمين احدهما ان يكون
قائما به غير محمول عليه مواطاة كالكتابة بالقياس الى زيد والثاني ما
يكون محمولا عليه مواطاة ولا يكون ذاتيا له كالكاتب بالقياس
اليه وان هذا القسم من الصفات لما كانت محمولة على موصوفاتها بالمواطاة
كانت عينها ومتحدة معها من وجه وان كانت مغايرة لها من وجه آخر
اذ صحة الحمل كما مر الاشارة اليه تقتضي ذلك ومن ثم قيل صحة الحمل الايجابي
في القضايا الخارجية تقتضي اتحاد الطرفين في الخارج وتغايرهما في
الذهن اعلم ان من ذهب الى ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته المقدس
قد حصر صفاته في القسم الثاني ونفى القسم الاول من الصفات عنه تعالى

طاة

فانه تعم جزء العالم مثلا لا بان العلم صفة قائمة به تعم كما ان زيدا اعين
العالم بعمرو بان علمه بعمرو صفة قائمة به بل بان علمه بعمرو نفس ذاته كان
زيدا عين العالم بذاته وعلمه نفس ذاته فاعرف ذلك كن على بصيرة
قوله اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلقت ارادته اه اقول
اعلم ان الارادة لا يكفي في ترجيح احد المقدورين على الاخر او تعلقها
باحدهما دون الاخر لا بد له من علة والا لزم ترجيح احد المتساويين على
الاخر وهو باطل ضرورة واتفاقا وتلك العلة دخلها في التخصيص قطعا
فاراد به غيرها فتدبر الى الحوادث قوله واما ما يحكم به مستندا الى
الواجب بذاته اقول فالمحتمل ان يكون من جملة الاسباب وجود الممكن
القديم عدم حادث ما ولما وجد هذا الحادث بطلت علته وبطل انها ما يقدم
الممكن القديم لا مرد له لا بد لنفي ذلك الاحتمال من دليل قوله ما يرى
عن السؤال الاول ما هو ان ما هو جواب عن السؤال الثاني مبنيا على وجود نسبته على قطعا
لانها ليست نفس الجواب ولا داخلة فيه لما مر هنا وايضا الكتاب فرع زيادة
الوجود على الماهيات فهو خارجة عنها عارضة لها كما مر العروض وكل عارض
معلل بعلة فموجودية الواجب المذكور كذلك فموجودية الواجب تع
ليست معللة بعلة اصلا فما هو جواب ما هو لا يكون واجب الوجود
بالذات فلا يكون للواجب ماهية غير ذلك المعنى قوله ويكون الماهية منع
كل عارض اعلم ان الماهية كالانسان اذا كان معه سواد كان اسود

فالاسود

فالاسود هو الانسان مع السواد لا الانسان وحده بلا اعتبار السواد
وكذا الحكم سائر العوارض فالانسان من حيث هو انسان من غير ان
يكون معه امر زائد لا يكون الا انسانيا ثم بانضمام امر آخر اليه صار اسود
وابيض او واحدا او كثيرا الى غير ذلك ويلزم من ذلك انه اذا سئل
عنه بطرفي النقيض ان يصدق في الجواب سلب كل منهما قبل الحيثية
لا بعدها لانك اذا قدمت السلب على الحيثية وقلت ليس الانسان من
حيث انه انسان باسود وكان المتبادر منه ان الاسود ليست من
الحيثية المذكورة قطعا واذا قدمت الحيثية على السلب وقلت الانسان
من حيث هو انسان ليس باسود وكان المتبادر منه ان الانسان وحده
بلا ضميمة اخرى ليس باسود وهو صادق قطعا لما مر ان الماهية من حيث هي
ليست الا هي لكن لا يصدق سلب سلب السواد عنه اذ الماهية من حيث
هي سلب عنها فان سال سائل وقال الشيء يجيبون فيقولون انها
ليست كذا وكذا اجيبونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب بانها
من حيث هي انسانية ليست كذا بل نجيب بانها من حيث هي انسانية ليست كذا او قد
علم الفرق بينهما في المنطق وقال قبل ذلك بل الواحد بصفته بقرينه الا
الفوقية مع تلك الصفة واحدة وكذلك الفوقية مع تلك الصفة معنا
امور كثيرة داخلة عليها فالفوقية بشرط ان يطابق حدها اشياء كثيرة
يكون عامة ولانها مادة لخواص واعراض مشار اليها يكون خاصة

فالوحدة نفسها سلبية فقط فان سلبنا عن الوحدة بطلان الجمعية بل
الوحدة العامة ليس لم يمكن الجواب الا بالسلب اي شي كان ليس على
ان السلب بعد من حيث بل على انه قبله من حيث اي ليس يجب ان يقال ان
الوحدة من حيث هي وحدة ليست بالف بل ليست من حيث هي وحدة
بالف ولا شي من الاشيا قوله لان هذه الصيغة قد يكون لكلي التكرار
العدد ولا يذهب عليك ان ذلك لا يوجب ان لا يستعمل الصيغة المذكورة
في السلب غاية الامر انه يجب قرينة على ما هو المراد منها فالوجه ما ذكره
قوله لعل ذلك خبط منه اقول لعل ذلك خبط منه لان المفهوم اذا انظر
من كلام القوم ان ليس هناك اصطلاحان فان هذه الاعتبارات
الثلثة بمعنى واحد يعتبر في اجزا المهية وغيرها فالمهية بشرط لا شي هي
المهية المأخوذة وحدها بحيث يكون كل ما يقارنها زائدا عليها ولا يصح
حملها على المجموع كما يدل عليه كلام المصنف وما نقله عن الشيخ اشارة
الى المهية من حيث انها جزء فان للمهية بالاعتبار المذكور تقدما على المهية
المأخوذة بعوارضها ونسبتها اليه نسبة البسيط الى المركب كما قال
الشيخ في الشفاء ثم قال فالحيوان مأخوذا بعوارضه هو الشي الطبيعي
المأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من الوجود الطبيعي
تقدم البسيط على المركب فالمهية بهذا الاعتبار جزء لا باعتبار ان ما
يقارنها غير زائد عليها الا يرى ان الحيوان انما يكون جزءا للحيوان

الناطق

الناطق حيث يكون الناطق زائدا عليه منضما اليه وكيف لا يكون جزءا
او ثالث واما من حيث انه عين الناطق اعني بحسب الوجود في الخارج
فليس بجزء قطعا والمهية بشرط لا بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان
او كلما يوجد فيه يكون بعض ما يقارنها في الذهن غير زائد عليه
كالناطق واما الشي المقارن بين الحيوان في الذهن وهما في الاعيان
والمهية بشرط لا شي وهي المهية المأخوذة بحيث يكون ما يقارنها غير
زائد عليها قد يكون نوعا فان الحيوان الذي هو عين الناطق انسان
لكن ليس اي مهية كانت بشرط اي شي كان نوعا بل لبعض المهيات
كالمهية الجنسية بشرط بعض الاشيا وهو الفصل واما اخذ المهية التي
لا يقارنها شي اصلا وهي التي سماها الشارح بالمعنى الاول فلا يظهر لاعتباره
فائدة قوله وقس عليها الى الناطق لا خفا في ان البيان الذي
ذكره مخصوص بالمهية المبهمة وهي الجنس فكيف يقاس عليه الفصل واحد
بشرط لا شي قوله لا خلاف في وجودها ذهنا وخارجا لجنس اذ المهية
بشرط لا شي بالمعنى الثاني لا وجود لها في الخارج اصلا فان المهية الموجودة
في عين الوحدات المحمولة عليه حملا خارجيا ومن ثمة قيل صحح الحكم
التعقل بالخارجية يتحقق تغاير الطرفين ذهنا واتحادهما خارجا فكيف
يكون العرض زائدا عليه هناك وقد حصل منهما نوع ثالث فيه فان قلت
لا شك ان الجنس كالحيوان موجود في الخارج وان كانت زيادة الفصل

والتركيب بينهما يكون في الذهن فلم لا يكفي فيه وجود المعنى الثاني على ذلك
القدر ولمت الهيئة المخصوصة بالعوارض في الخارج فقد يتصور وكرد عينها
في الذهن كما قرره فلو اكتفى فيه وجود المعنى الثاني في الخارج على القدر
المذكور لاكتفى فيه وجود المعنى الاول فيه على هذا القدر لاستوائهما في
فيلزم ان يكون المعنى الاول موجودا في الخارج ايضا **قوله** كل موجود
في الخارج فهو جزئي اذ النظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان
متعينا فيه واثر غيره فان الهيولى الاولى موجودة في الخارج عند جمهور
الحكماء وهي مبهمة في حد ذاتها متعينة بالصور الزائدة عليها **قوله**
فامتنع اشتراكها فيه بحث لانه ان اراد انه يمتنع اشتراكها بحسب وجودها
في الخارج بمعنى ان العقل لا يجوز ان يكون متعددة في الخارج مشتركا بحد
واحد بين اشياء كثيرة فنم اذ بعض المعلومات كالانسان وان كان
صورة جزئية في النفس يجوز العقل تعدده واشتراكه بحسب وجود
الخارجي المحقق او المتوهم بلا ريب دون البعض الآخر فيها كنه الاول
وما ذكره الشارح من جزئية الصورة بحسب الوجود الذهني لا ينافي ذلك وان
ان اراد انه يمتنع اشتراكها بحسب وجودها في الذهن فلم لا يمكن اشتراكها
ليس بهذا الاعتبار بل بالاعتبار الآخر والمطابقة بالمعنى الذي فصلناه لازم
للاشتراك بالمعنى الذي ذكرناه قال الشيخ في المقالة الخامسة من الالهيات
الشفاء ومن العقل ايضا صورة الحيوان من جهة ما يطابق في العقل

بحد واحد بعينه اعيانا كثيرة فيكون الصورة الواحدة مضافة عند العقل
الى كثرة وهو بهذا الاعتبار كلي وهو معنى واحد في العقل لا يختلف بنسبته
الى اي واحد اخذت من الحيوانات اي اي واحد منها احضرت للصورة
في الخيال ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض وحصل في العقل هذه
الصورة بعينها كانت هذه الصورة هي ما يحصل عن تجريد الحيوانية عن اي
اي خيال شخص كان ومن اي موجود من خارج او جاري مجرى الموجود من خارج
وان لم يوجد هو بعينه في خارج بل اخترعه الخيال وهذه الصورة وان كانت
بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي انطبعت
فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل ولان الانفس الشخصية كثيرة
بالعدد فيجوز ان يكون هذه الصور الكلية كثيرة بالعدد من الجهة
التي هي بها شخصية ويكون لها معقول كلي آخر فهو بالقياس اليها مثلها
بالقياس الى خارج وتميز في النفس عن هذه الصورة التي هي كلية بالقياس
الى خارج بان يكون مقولا عليها وعلى غيرها **قوله** لانه علم لا معلوم
جزئيه بحث اذ الصورة العقلية هي المعلوم بالذات فهو علم ومعلوم ايضا
باعتبارين كما حقق في موضعه وقد سبق من الشارح الاشارة اليه في مباحث الوجود
على ان الشارح استدل على الوجود الذهني بانه لا بد في فهم الشي وتعقله من
عند العقل في تعلق بين العالم والمعلوم والتعلق بين العالم والمعدوم
محض ضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الخارج واذ ليس في الخارج فهو في

في الذهن ويعلم منه انه لا بد للمعلوم من ثبوت اما في الذهن واما في الخارج
واذا كان كذلك لم يصح اشتراك المعلوم ايضا كما لا يصح اشتراك الموجود
الذهني والا وان الخارجي عنده او هو احدهما لا محالة **قوله** فيلزم ان يكون
امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا اي والجهة هم ان الصورة
المذكورة كلية باعتبار المطابقة للكثرة اي رحمة او من حكمها جزئية بحسب
الوجود الذهني وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات الشفاء حيث قال
فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي **قوله** كلي وكليته لا لاجل انه في النفس
بل لاجل انه يقبل الاعيان كثيرة موجودا او **قوله** حكمها عنده حكم واحد
واما من حيث هذه الصورة هيئة جزئية في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم
التصورات وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك
بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة
صورة ما في النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها كثيرون على
احد الوجوه الثلثة التي مر بيانها فيما سبق فهي كلية ولا تناقض بين هذين
اللازمين **قوله** والكلية لا يكن عروضها لتلك الصورة ثم وانما تثبت
ذلك ان لو كان عروضها من الجهة التي يعرض منها الجزئية وقد عرفت
انهما تعرضا لها من جهتين **قوله** على معنى ان ما يصدق عليه اعني الشخص
موجود في الخارج لما كانت الماهية جزءا عقليا من الشخص وذهب الشيخ
الى ان الجزء العقلي لما هو موجود في الخارج لا يجب ان يكون موجودا فيه

لم يلزم عنده من وجود الشخص في الخارج وجود الماهية فيه فلهذا اول على
معنى ان ما يصدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج والحق انه يلزم من
وجود الشخص في الخارج وجود الماهية فيه لان الشخص انما هو الماهية حال
كونها مقرونة بالتشخص كزيد فانه الانسان حال كونه معروضا للعوارض
المشخصة المميزة له عن بني نوعه وتلك العوارض هي الكم والكيف و
الوضع والاين الى غير ذلك من المقولات العرضية العارضة له دون
بني نوعه واذا كانت الماهية المقارنة للعوارض موجودة في الخارج كانت
الماهية لا محالة موجودة فيه فان قلت لا خفاء في ان الشخص ليس هو
الماهية وحده بل يدخل فيه امر آخر فاذا كانت الماهية موجودة في الخارج
كانت جزءا خارجيا فلا يصح حمله عليه قلت جزء الشيء على ضربين
احدهما ان يكون جزء المفهوم وللذات التي يتميز عنها ايضا كالعسل
بالقياس الى السكنجبين والثاني ان يكون جزء المفهوم فقط لا من الذات
كالثوب الاسود بالقياس الى الثوب المقارن للسواد فانهما وان
كانا جزئين لهذا المفهوم لكنهما ليسا جزئين للذات التي تميز عنها اذ
الثوب ههنا ذات ما عينها والسواد خارج عنها قطعا ولا شك ان الماهية
جزء من الشخص على النحو الثاني من التركيب ان امتناع حمل الجزء على الكل
انما هو في النحو الاول لا في النحو الثاني فان حمله عليه جائز اذا كانا
متحدين بالذات كما يصدق قولك الثوب المقارن للسواد ثوب

يصدق قولك الماهية المعتبرة بالعوارض اعني الشخص ماهية فان
ذلك على ان ما هو جزء الذات في الخارج كالمادة ويمكن اخذه باعتبار
يكون محمولا على الكل لكنه بهذا الاعتبار يكون جنسا ومتحدا مع الكل في
الذات كما سنقف عليه **قوله** لان الشخص عبارة عن المجموع الماهية
التشخص وفيه بحث اذ المميز للشيء عن غيرها قد يكون داخلا فيه كالناطق
الداخل في الانسان المميز له عن سائر الحيوانات وقد يكون خارجا عنه
كالمعقولات الوضعية العارضة لزيد الى رجته عنه المميزة له عن بني
نوعه واما تمييز الشيء عن غيره فهو نسبة منه وبين الغير قطعا وليس
جزء المميز اصلا **قوله** سواء كان المميز جزءا اولا ولم يمكن فالحكم بان الشخص
هو التمييز المخصوص جزءا من الشخص وهو المميز غير سديد **قوله** لا معنى للتركيب
الا التالف من آحاد وحقيقية رد عليه بانه يحتمل ان يكون ماهية مركبة من
اجزاء كل واحد منها يكون مركبا من اجزاء كذلك من غير ان يكون هناك
واحد حقيقي كما يجوز على تقدير ان يكون جميع العلوم نظرية ان يكتسب علم
بعلم آخر ويكتسب ذلك الآخر بعلم ثالث وهكذا من غير ان يكون هناك
علم بديهي فيتحقق الكثرة من الكثرات بدون الوحدة الحقيقية كما
يكتسب التصوري من النظريات بدون البديهي وهذا الرد مردود بانه
اذا لم يكن هناك واحد حقيقي لم يحصل مركب اصلا فلم يتحقق مركب حتى
يتركب منه مركب آخر ثم اذا لاحظ العقل مركبا معينا يجوز ان يكون

ابی

مركبا منه مركب آخر وذلك المركب الآخر يجوز ان يكون مركبا من مركبات
وهكذا الى رابع وخامس الى غير ذلك ولما كانت الافراد غير متناهية
لم يتيسر للعقل بذلك الوجه الاطلاع على جميعها فلا يظهر الخلف عنده اما
اذا لاحظ جميع الاجزاء المؤتلفة مجملا وتذكر ان حصول كل واحد يتوقف
على حصول واحد آخر معقولا له يجزم بانها وان للواحد الآخر حكم الاول
الاول لم يحصل شيء من تلك الاجزاء قطعا وكذا اذا لاحظ ان تحصيل
العلم يكتسب بعلم آخر وذلك الآخر يكتسب بعلم ثالث وهكذا لم يطلع
على جميع العلوم لعدم تناهيها ولم يظهر الخلف عنده اما اذا لاحظ
الجميع اجمالا وتذكر ان حصول كل واحد منها في العقل يتوقف على حصول
واحد آخر فلا يمكن ان يحصل واحد منها حتى يحصل منه واحد آخر يجزم
بامتناع كسبه قطعا **قوله** وكذا وجوده في الذهن معقولا الى وجوده فيه
ثم اذ قد يعقل البيت ذا اطاعة من غير تعقل اجزائه ثم الجزء اما خارجي او ذهني و
اذا اعتبر تقدمه على الكل بحسب الذهن والخارجي بحسب الاقسام اربعة تقدم
الجزء الخارجي بحسب الوجود الخارجي وهو لازم تقدم الجزء الخارجي بحسب
الوجود الذهني وذلك غير لازم اذ فيه التقدم بانتفاء حصول الكل
على حصول تقدم الجزء الذهني بحسب الوجود الخارجي وهو الجزء الذهني
وان كان متحدا مع الكل في الخارج ذاتا ووجودا لكن يتصور ان
يكون نسبة الوجود اليه من حيث هو كذلك مقدما على نسبته اليه من حيث هو

جزء و قد اشار الشیخ الی تقدم هذا القسم فی الحکمة العلائیة بان العقل
یحکم بان الشی ما لم یصر حیوانا لم یصر انسانا تقدم الجزء الذهنی و ذلک
ایضا غیر لازم لو فسر التقدم بالمعنی المذکور فانا قد نعقل الماهیة مجملة و لا
نخطر ببالنا اجناسها و لا فصولها کما اذا تعقلنا معنی لفظ الانسان لکن
الشیخ فسره بامتناع سلبه عنه اذا کان مخطرا بالبال فانه قال فی اوائل
منطق الشفاء فیجب ان یکون هذه المقومات معقولة مع تصور الشی یجب
لا یجهل وجودها له و لا یجوز سلبها عنه حتی یثبت الماهیة فی الذهن مع
رفعها فی الذهن و لیست اعنی بجعلها فی العقل خطورها بالبال فکثیر
من المعقولات لا یکون خاطرة بالبال بل اعنی انها لا یمکن مع اخطارها
بالبال و اخطار ما هی مقومة له بالبال حتی یکون هذا مخطرا بالبال و ذلک
مخطرا بالبال بالفعل ان یسلبها کانک تجد الماهیة بالفعل خالیة مع
تصورها عن القصور الماهیة فی الذهن **قوله** فان الجزء الذهنی کالجنس
و الفصل لا یتقدم فی الوجود الخارجی و الا لامتنع الحمل و ذلک لان المتقدم
فی الخارج لا یکون متحدا مع المتاخر ذاتا لتغایرهما فی الخارج و من شرط الحمل
علیه و فیه بحث اذ لیس المراد بتقدم الجزء علی الکل التقدم الزمانی حتی
ینافی الاتحاد معه فی الخارج بل المراد التقدم الطبیعی و هو علی ما مر راجع الی
کون المقدم احق و اولی بالوجود من المتاخر و من البین ان هذا لا
ینافی الاتحاد معه ذاتا فی الخارج اذ من الجائز ان یکونا متحدین فیه و یکون

نز

٥٠

نسبة الوجود الیه من حیث انه جزء احق و اولی من نسبة الیه من حیث انه
کل کما ان نسبة العارض الی ما هو واسطة فی العروض احق و اولی من
الی الشی مع ان العروض واحد و کما ان نسبة العلاج الی الشخص من
حیث انه طبیب اولی من نسبة الیه من حیث انه نجار مثلا **قوله** بل
یجوز تصور الماهیة لو صح ذلک لکان تصور الماهیة مستلزما لاثبات جمیع
الذاتیات لها و هو ظاهر الفساد **قوله** کما فی البیت لا شک ان هناک
الآلات و هیئة لها ماهیة مخصوصة من باب الوضع فلو اطلق لفظ البیت
علی تلک الآلات حال کونها معروضة للهیئة المخصوصة کانت الهیئة
خارجة عن الذات التی عبر عنها بالبیت و هو جوهر غیر متقوم بالعرض و لو
اطلق علی الآلات و الهیئة جمیعا کان جوهرا و عرضا فی نفس الامر
سمیا باسم واحد فلا یکون هذا المجموع جوهرا و لا عرضا کما ان مجموع
الجسم و الحرکة القائمة به لا یکون جوهرا و لا عرضا ثم جعل الهیئة داخلة
لا خارجة امر اعتباری و الهیئة العارضة للآلات البیت حقیقة نظر
و کذا فی جعل المزاج جزءا من المعجون تامل **قوله** لزم حلول الشی الواحد بعینه
فی محال متعددة و فیه بحث اذ لیس الوجود حلول فی الماهیة اصلا کما مر و قد
قالوا ان یقال انما کانت لا تجاوز ذواتنا متعددة فی الخارج و قد عرفت
ان تخصیص الوجود بالاضافة الی الماهیة کان وجود غیر وجود و ذلک بما
رتبه **قوله** انما ثبت ان یکون ذلک لا تجاوز حضور الامر الواحد حیث کان

رتبة

مطابقة له لا للامور المأخوذة هي منها **قوله** لان المشتق منه جزء خارج
يشتمل على النسبة غير م وانما يكون كذلك لو كان معناه ما ثبت له المشتق
منه او ما يجري مجرى ذلك وهو وهم بل معناه كما مر غير مرة هو المجمل الذي
يصح ان يفصله العقل الى ذلك واشتماله اي المجمل على النسبة غير م الا
بمعنى انه يصح ان يفصل الانسان الى ما له الانسانية ولا يلزم من ذلك
اشتماله على النسبة سلمنا ان المشتق يشتمل على النسبة لكن لا نم ان الاخذ
من الجزء الخارجي على سبيل الاشتقاق بل ما ان يؤخذ الجنس من المادة
والفصل من الصورة كالفصل فانه موضوع سبيل المنضم اليه من غير ان يكون
هناك اشتقاق فان قلت قد مثل للمعاني المتبوعة بالحس والحركة الارادية
والنطق ولا شك ان اخذ الحساس والمتحرك بالارادة والناطق منها
بطريق الاشتقاق قلت المعاني الداخلة في الانسان هي مبدأ الحس و
الحركة الارادية والنطق وهي الصورة النوعية لا هي انفسها فانها خارجة
عنه قطعا قالوا لما لم يكن لنا طريق الى معرفة الصورة النوعية الا بالآثار
عبر عن الصورة المذكورة بها **قوله** والاشكال عليه الا ما سلف غير م
قوله وقد يوخذ الا في آخر الفصل قال الشيخ في الالهيات الشفا ان
المعنى الذي يدل عليه بلفظ الجنس ليس يكون جنسا الا اذا كان فيه قوة المتصور
اي الغير عنه ولو بان يأخذ باعتبار لم يكن جنسا وكذلك كل واحد من الكليات
المشهورة ونجعل بانها في الجنس وفي ... اشكال بها المتوسطين في

النظر

النظر فنقول ان الجسم قد يقال انه جنس الانسان وقد يقال انه مادة له
فان كان مادة للانسان كان لا محالة جزءا من وجوده واستحال ان يحمل عليه
حمل الكل فلننظر كيف يكون الفرق بين الجسم وقد اخذ جنسا وبينه وقد اخذ
مادة فهناك لنا سبيل الى معرفة ما نريد بيانه فانا اذا اخذنا الجسم جوهرا
ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غيره بل اذا
لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عن
الجسمية مضافا اليها فالجسم مادة وان اخذنا الجسم جوهرا ذا طول و
عرض وعمق بشرط ان لا يتعرض بشرط آخر البتة ولا يوجب ان يكون
جسميته بجوهرية متصورة بهذه الاقطار فقط بل جوهرية كيف كانت
ولو مع الف معنى يقوم لخاصية تلك الجوهرية وصورته ذلك معها او
فيها الاقطار فللجملة اقطار ثلثة على ما هي للجسم وبالجملة اي مجتمعات
يكون بعد ان يكون جملتها جوهرا ذا اقطار ثلثة ويكون تلك المجتمعات
ان كان هناك مجتمعات داخلة في هوية ذلك الجوهر لا ان يكون تلك
الجوهرية تمت بالاقطار ثم تحقق تلك المعاني خارجة عما سمي الذي
قدم كان هذا المأخوذ هو الجسم الذي هو الجنس ثم قال فاذن اي من حيث قد
ما يشكل الى انه جسمية او مادية فرقي هذه فرعه قد تجوز بالنظام الفصول
اليها ايها كان على ابهامه او فيه كان جنسا وان اخذ بما من جهة الفصول
الفصول وتمت به المعنى وصحته حتى لو دخل شيء آخر لم يكن من تلك الجملة

بل بعضها خارج لم يكن جنسا بل مادة وان اوحت لها تمام المعنى
حتى دخل فيه ما يلزم ان يدخل كان نوعا وان كنت في الاشارة الى ذلك
المعنى لا يتعرض لذلك كان جنسا فانه ان بشرط ان لا يكون زيادة
يكون مادة وبشرط ان يكون زيادة يكون نوعا وبان لا يتعرض
لذلك بل يجوز ان يكون كلا واحدا من الزيادات على انها داخلة في جملة
معناه يكون جنسا وهذا انما يتكلل فيما ذاته مركب واما فيما ذاته بسيط
فمعنى ان العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات ثم نعرف على النحو الذي
ذكرنا قبل هذا الفصل **قوله** لكان ان البسائط فهو يميز المهية عن بعض ما عداها
لا يلزم من عدم جزئية للبسائط ان يميز المهية عنها لجواز تركيب ما سواها
مع لا يميز المهية عنها كالشيء الابري ان الحيوان لا يميز الفرس عن
الناطق والناطق وان كان جزءا للفرس على رسم المناطقة **قوله**
والجنس كالمادة وهو معلول لاجزاء مقومة كيفية تركيب الجسم من الهيولى
والصورة تحقيق مهيد مقدمة هي ان التركيب قسمان احدهما ان
ينضم الى شيء شيء آخر ويكون كل واحد منهما حاصلا بالفعل واما عاقدة
في المركب منهما ح يكون هناك امور كثيرة كتركيب البيت من اللبنات و
تركيب السكنجبين من الخل والعسل والثاني ان يصير شيء عين شيء ولا يكون
شيء منهما حاصلا بالفعل وامتيازه في المركب بل يكون هناك امر
واحد هو عين كل واحد منهما وعين المركب ايضا كصيرورة الانسان كاتبا

الكاتب وهي ذات واحدة في نفس الامر ولنسم هذا القسم بالتركيب الاتحادي
فان قلت اذا كان الامران في القسم الثاني واحدا في نفس الامر
فكيف يتصور التركيب منهما من حيث ان احدهما قد يكون موجودا ولا
يكون عين الآخر ثم يصير عين الآخر كما اذا لم يكن الانسان عين الكاتب
ثم يصير عينه وقد يكون عين كل منهما وينعدم من حيث انه عين احدهما
ويبقى من حيث انه عين الآخر كما اذا نسي الانسان صنعة الكتابة فانه قد
انعدم من حيث انه عين الكاتب وبقي من حيث انه انسان اذا تحقق
هذا فاعلم وفقك الله ان تركيب الجسم من الهيولى والصورة من القسم الثاني
اعني التركيب الاتحادي ويتخيل جماعة مخصوصة بالهيولى الثانية وصورتها
ليتقاس عليها سائر الهيوليات والصور فيقول ان الاجزاء العنصرية
ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلاثة مثلا ليس في الياقوت جزء ناري
بالفعل والا لكانت الصورة الياقوتية حالة فيها لان حلولها في مجموع
الاجزاء حلول السريان كما اطبق جمهور مثبتيها ولو كانت الصورة الياقوتية
حالة في الجزء الناري وهو يكون نارا بالفعل يكون نارا وياقوتا معا
وهو محال وكيف يكون الاجزاء النارية موجودا فيه بالفعل ولا يطفى في
الزمان الطويل الذي يكون الياقوت موجودا فيه مع صغر حجمه ومجاورة
للاجزاء المائية ولان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة فيه بالفعل كان
اي جزء يفرض فيه وان كان في غاية الصغر يكون ياقوتا ويسمى لهذا

نباو بجيش واذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد
الثلثة لم يكن تركيب لما ليد منها وفي صورها من قبيل القسم الاول انحو
نحو التركيب الذي ذكرناه بل العناصر الاربعة بعينها في المواليد
يكون مثلا مع الصورة الدموية عين الدم ومع الصورة اللحمية جزء اللحم و
مع الصورة الشحمية عين الشحم ولهذا سميت بالهيولى لا بجزء ان الاجزاء
العنصرية والصورة الدموية ذوات حاصلة في الدم بوصف مجموعها
وحدة كما يوهم لا اجزاء البتة وحده بل معنى ان تلك الاجزاء التي هي
هيولى جزء الدم وكذلك الصورة الدموية اعني مبدأ الآثار للدم هي
ايضا عين الدم فالدم عين هيولاه وعين صورته وعين مجموعهما ايضا
واذا اصار الدم لحما صار تلك الاجزاء التي قبل ذلك دما عين اللحم والصورة
اللحمية وهو مبدأ الآثار الذاتية للحم هي ايضا عين اللحم وكذلك مجموعهما فيه
فيكون التركيب اتحاديا وما هو الواقع هناك امر واحد بالفعل هو الدم
واللحم ويؤيد هذا ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائية من ان الهيولى والصورة
واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى وما ذكره بهمنيار في الهيات
كتاب التحصيل من قوله قد علمت ان الهيولى ليست في موضوع فهي اذا جوهر
والجوهرية التي لها ليس يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها لان
يكون بالفعل شيئا بالصورة وكيف لا ولو تركب الجسم منهما على ان يكونا
ذاتين حاصلتين فيه بالاسلوب كان في القسم الاول ان نحو التركيب المذكورين

لم يصح تعريف الصورة بانها مهية الجسم كما لا يصح تعريف السقف بانه
مهية البيت لكن عرفها الشيخ في الطبيعيات الشفا بها حيث قال ان
لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا وصورته هي مهيته التي بها هو ما هو ومادته
هي المعنى الحامل لمهيته واذا كان تركيب الجسم منهما على انهما يكونا ذاتا واحدة
هو الجسم كما في القسم الثاني من نحوي التركيب المذكورين صح تعريف صورة
الجسم بمهيته او هي مهية الجملة فان قلت اذا كان تركيب الجسم منهما تركيبا
اتحاديا كان كل واحد منهما عينه فلم عرف صورة الجسم بمهيته دون مادته
قلت لان المادة من حيث انها مادة امر مبهم قد يكون عين هذا الجسم وقد
يكون عين جسم آخر فهي عين كل واحد منهما بالعرض لا بالذات بخلاف الصورة
فانها بذاتها هذا الجسم ولولا ان يكون الصورة هذا لما صار المادة
هذا فان قلت اذا كانت المادة والصورة ذاتا واحدة في الخارج لم
يكن التركيب منهما بينه وقد تبرأ في كلام القوم وذلك قلت لما كانت
المادة تارة عين صورة ما في الخارج ثم بعد زوال تلك الصورة وبطلان
هذا الاتحاد يصير عين صورة اخرى في الخارج ايضا قد نسب تركيبها الى
الخارج واريد بالتركيب الاتحادي الذي حققناه فان قلت قد
صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع الاتحاد كيف لا يتصور ذلك قلت
العلية لا تقتضي ان يكون العلة والمعلول ذاتين مختلفتين بل يجوز ان
يكون ذات واحدة تكون باعتبار علة لها باعتبار آخر كما ان الطبيب

لكنه لعروض العلاج للبناء وان كان كلاهما شخصا واحدا في الخارج
وكان الهيئة علة لخواصها المحوجة عليها التي هي غيرهما في الخارج وما نحن
فيه من هذا القبيل فانه لولا ان هناك هيئة اللحم مثلا لما صارت الاجزاء
العنصرية الحافظة لتلك الهيئة لحما وهي صورة علة للحم من حيث انه الاجزاء العنصرية
ثم لو كان بدل هيئة اللحم هناك هيئة اخرى لم تكن هذه الاجزاء العنصرية
لحما واذا كانت المادة والصورة كلاهما ذاتا واحدة في نفس الامر فاذا
اعتبر احدهما وقيد بانه منقطع لم يصح حمله على تلك الذات لانها ليست احدهما
فقط بل هي عين الاخر ايضا واذا اخذ بهذا الاعتبار سميا بالمادة و
الصورة واذا اعتبر ولم يقيد بهذا القيد بل اخذ مطلقا صح حمل كل منهما
على الاخر ايضا واذا اخذ بهذا الاعتبار سميت المادة جنسا والصورة
فصلا فالجنس والمادة واحدة بحسب الذات متغايرة بحسب الاعتبار وكذا
الفصل والصورة والى هذا اشار المصنف بقوله وقد يؤخذ مدلولا واذ قد وجد
محمولا ويظهر لك بما حققنا من كيفية العلة بينهما كيفية حمل الفصل على الجنس
من غير احتياج الى التمحل الذي ارتكبه الشارح فان قلت كون المادة والصورة
ذاتا واحدة على ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت
اذ هناك امر واحد بالفعل يجوز ان يكون مادة وصورة باعتبارين
واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور ذلك فيه اذ هناك
امور متعددة مختلفة الحقيقة كالعظم واللحم والعصب فكيف يكون هذه

الامور

الامور المختلفة الحقيقة عين الفرس وهو امر واحد قلت مجموع هذه الامور
مادة الفرس وهو مبهم بالقياس الى صورة ما لكنه حتى اذا حدثت
الصورة المذكورة صار هذا المجموع عين الفرس كما اذا حدثت الصورة
الياقوتية صارت الاجزاء العنصرية عين الياقوت وكما ان كل فرد من
افراد الياقوت امر واحد طبيعي ليس له جزء فعلا بل ربما يفرض فيه اجزاء
تحليلية كذلك كل فرد من افراد الفرس امر واحد طبيعي بالفعل ليس له
جزء فعلا والامور المذكورة اجزاء فرضية تحليلية له مثلا ليس ههنا للفرس
موجودا واحدا بالفعل في نفس الامر بل هي بعض من موجود واحد طبيعي
في نفس الامر هو الفرس وكذا حكم سائر اجزائه لكون اجزاء كل منهما
فرضية تحليلية غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت
متفقة واحدة والاجزاء التحليلية المفروضة في الفرس حقائق مختلفة
ولا يلزم من هذا كون الاجزاء فعلية الا يرى ان الاجزاء التحليلية المفروضة
في الكيفية الواحدة الشخصية التي تقع فيها الحركة انواع مختلفة كما نقل
في الحواشي الشريفة السابقة على شرح التجريد عن ابي نصر الفارابي و
ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكرة الواحدة الحقيقية البرجي فلك
الثوابت مختلفة الحقائق اذ بعضها اجرام الفلك وبعضها كوكب مختلفة
قال بهمنيار في طبيعيات كتاب التحصيل انا نعلم ما تركب من العناصر
والاخلاط الحس ويتحرك بالارادة ويتغذى وينمو ويطلب مثله بالتحليل

منها فيجب ان يكون اولا لهذه الاجسام خصوصية جسمية لم يحصل عنه فعل
خاص هو النمو والاغتذاء وبدل ما يتحلل تحقيق بهذا الجسم من حيث هو
هذا الجسم فانه ليس لكل واحد من اخلاطه واجزائه العنصرية نمو وتحلل
ولا اغتذاء كما ليس لكل واحد من اجزاء العين ابصار بل الابصار والتغذي
بما هو عين والنمو للبدن بما هو بدن فتبين ان للحيوانات والنباتات
خصوصية اجسام ليست لكل واحد من اجزائها فوجود الاجزاء فيها او
بالقوة لان كل ما يكون وحدة بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة هذا كلامه
وهو موئد لما ذكرناه فان قلت التركيب الاتحادي الذي ذكرتم في
الانسان غير معقول لان النفس جوهر مجرد عن المادة كما ذهب اليه
المحققين ومنهم المصنف والبدن جسم والتركيب الاتحادي بينهما يستلزم كون
الجسم او الجسم المجرد وكلاهما محال وايضا عرفوا النفس بكمال اول لجسم
طبيعي اي ذي حيوة بالقوة وكون المجرد كمالا وفعلا للجسم غير معقول
اذ ليس في قوة الجسم ان يصير مجردا قلت التفصي عن هذا الشكل بتمهيد
مقدمة هي انهم وضعوا لفظ النفس لمبدأ الافاعيل كما اشير اليه فيما
ذكرت فمفهومها لا لذات الجوهر المجرد مثلا فيكون معنى نفس الانسان
مبدأ الافاعيله وهذا المفهوم عارض للجوهر المجرد لا مقوم له وكما انه
يعرض للجوهر المجرد يعرض للصورة الانسانية التي هي مهيته او يصدق على
مهية الانسان التي هي مهيته او يصدق على مهية الانسان انها مبدأ الافاعيل

الانسان كما يصدق على مهية سائر الاشياء التي هي صورها انها مبدأ
للافاعيل فيكون مفهوم النفس عارضا ويصح اطلاق النفس على كل واحد
منهما كما صح اطلاق الضاحك على زيد وعمرو واتحاد هذا المتعدد فان
التركيب الاتحادي انما هو بين بدن الانسان والنفس التي هي الصورة
الانسانية على قياس ما عرفت من تركيب المادة والجنس والصورة النوعية
ولا يصدق عليها لا على الذات المجردة انها الكمال الاول للجسم فان
الانسان بالفعل نوع جوهر من حيث انه انسان وضاحك وكاتب و
غير ذلك والانسان متقدم على سائرها واما الجوهر المجرد فليس امرا واحدا
على حدة بل هو بعض من شيء قد مر امر واحد حقيقة هو الانسان وحكم
سائر الاجزاء الوضعية من العظم واللحم وغيرهما فان قلت اذا كان
الجوهر المجرد والامور المذكورة من العظم واللحم وغيرهما ابعاضا واجزاء
لشيء واحد يلزم تركب المجرد من المادي اذ الابعاض المتصلة وتشترك في
واحد متشاركة الى لا يزال لا يقال قد عرف القوم الانسان بانه حيوان
الناطق واذا كان بعض اجزائه مجردا لم يصدق على المجموع انه جسم
ضرورة ان المجموع مجرد مع جسم ليس جسما فلا يصدق عليه الحيوان قلت
الملازمة الاولى ساقطة وانما يلزم تركب المجرد من المادي ان لو كانت
تلك الاجزاء واحدا بالاتصال وليس كذلك ولهذا اي لان وحدتها
ليست بالاتصال الاصطلاحي وحدتها زوال الاتصال لبعضها بعض كما في

حالتي النمو والذبول بل هي واحدة بنحو آخر من الوحدة وهي الاتصال فقد تنتفي بعضها من البعض قال بهمنيار واما ههنا فليست الوحدة ههنا وحدة الاتصال بل وحدة من ساير وجوه الوحدة التي ذكرنا فيكون كل جزء جزء من الانسان او تجزء واحدة لا جزء من الاتصال واحد وليس ان يكون الوحدة التي في هذه الاجسام وحدة النظام او وحدة بالنسبة الى فاعل واحد او الى غاية واحدة وما يشبهها اذا كانت الوحدة بالفعل فسواء كانت على هذه الوجوه او وحدة الاتصال لا يختلف الحكم فيها فقد بان ان هذه الحيوانات والنباتات مخصوصة جسمية وهذه الافعال لا يصدر عن الجسم بما هو جسم مطلقا فيجب ان يكون بسبب آخر وذلك السبب هو المبدأ الذي به التعلق بينه وبين البدن اتحاد حقيقي لا فرض اشيء بكلاهما والملازمة الثانية ممنوعة ايضا اذ لا يلزم من عدم صدق الجسم على المجموع مجردا وما دونه ان لا يصح تحليل الجسم اليها الا يرى ان الجسم لا يصدق على مجموع عرض وجسم مع انه يصح تحليل الجسم اليها كما اذا حلل الى الظاهر وغير الظاهر فالظاهر الجسم هو السطح كما سيحقق وهو عرض وغير الظاهر منه جسم فاذن فرق بين كون المجرد والعرض حاصلين بالفعل هناك وبين كونهما حاصلين بالقوة فلا ادرى فى شرحه للاشارات حيث ذكر الشيخ ان جزء المعقولات جوهر عقلي بالفعل بالقسم لم يمكن ان يرسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة وبذا يدل على انها ليست امرا واحدا في نفس الامر بل بعضها هنا

كما

كما ذكرنا ومتاملا **قوله** بعد تعقل الجنسية والفصلية على ما ينبغي فان الجسم مثلا باعتبار انه جنس وهو الجسم المطلق الذي يجوز ان لا يدخل فيه ما يدخل من الفصول كما عرفت آنفا امر مجهول لا ندري انه على اي فصل وحد معه على ابهامه بان معنى الجنس مع وحدته غير محصل لا يمكن ان يحصل الذهن شيئا مشارا اليه فلا يخصص بامور عرضية عرضت له خارج يجوز ان نتوهم هو بعينه باقيا مع زوال الواحد واحدا منها كما يكون ذلك في تحصيلات الطبيعة النوعية ولا شك ان الفصل اذا انضم اليه يحصل النوع وبزوال ذلك الابهام **قوله** كان احدهما اعم وهو الجنس اقول لا يلزم ان يكون اعم الاجزاء جنسا وان امتنع تركب الماهية من امرين متساويين لجواز ان يكون ذاتيا للماهية واحد عرضية لا يوجد سائر الاجزاء بدونها ويح لا يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فلا يكون جنسا مع كونه اعم الاجزاء **قوله** المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين والتحصيل وذلك لان الفصل يعرف بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته والسؤال باي شيء انما يطلب المميز فيكفي فيه التميز الذاتي وفيه بحث لان الشيخ لما زاد في تعريف الفصل قوله من جنسه فقد اعتبر فيه التعيين والتحصيل ايضا واقول لا بد من هذه الزيادة اذ لو اكتفى في السؤال باي شيء هو في ذاته لم يتعين وقوع الفصل في جوابه بل وقوع تمام الماهية في الجواب اظهر مثلا اذا قيل الانسان اي

شيء هو في ذاته لكان الجواب الظاهر انه الحيوان الناطق اما اذا قيل
الانسان اي حيوان في ذاته او قيل انه اي شيء من الحيوان في ذاته يتعين
ان يقع الفصل في الجواب فيقال ناطق فتامل قوله وقد يبطل انحصار
الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في خمس ايضا وان سلم
يبطل الحصران المذكوران لو كانت الماهية المركبة من امرين يساويانها
منها محقق الوجود اما اذا كانت احتمالا عقليا كما يدل عليه ما نقلنا عن
الشيخ من قوله فلو جوزنا تركب ماهية من امرين متساويين لها فلا يبطل بها شيء
من الحصرين المذكورين لانهما ليسا حصرين عقليين حتى يبطلا بالاحتمال
العقلي بل هما حصران استقرائيان يستدل عليهما بدلائل مخولة بها كما لا يخفى قوله
ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة اقول لما كان الجنس
مأخوذا من المادة وقد علمت ما اشار اليه المصنف بقوله وقد يؤخذ مواد وقد
يوجد محمولة ونؤيده ما نقلنا هناك عن الشفاء من كيفية اخذه منها
ولم يجز ان يكون لشيء واحد بحسب نفس الامر مادتان في مرتبة واحدة لا
يكون احديهما جزءا للاخرى والا لكان لها صورتان لا محالة كذلك
فيكون هناك في نفس الامر شيئان لا شيء واحد غاية الامر ان يعتبر العقل
لها وحدة وبذلك لا يصيران شيئا واحدا في نفس الامر فلم يجز ان
يكون لشيء واحد بحسب نفس الامر جنسان في مرتبة واحدة وكذلك لما
كان الفصل مأخوذا من الصورة ولم يكن لشيء واحد بحسب نفس الامر

صورتان متساويتان في مرتبة بل يكون له صورة واحدة في مرتبة وان كان
هناك افاعيل متشعبة كما في النبات والحيوان فلم يمكن الفصل القريب
لشيء واحد بحسب نفس الامر متعددا فان قلت هذا انما يتمشى فيما ذاته
مركبة من مادة وصورة واما البسيط فلم لا يجوز ان يكون له جنسان
في مرتبة واحدة ولم لا يجوز ان يكون فصله القريب متعددا قلت لان
العقل انما يأخذ الجنس والفصل في البسائط متشبها الى الامور المركبة
الخارجية كما نقلنا عن الشفاء آنفا فيكون حكمها حكم المركبات
فتامل قوله فاذن لا بد للتشخص من امر زائد على الماهية اقول انما يتم
ان لو كان منشأ المنع من الشركة امرا في المتصور وهو غير مسلم بل
منشأه نحو التصور وتحقيقه ان يشخص الجوهري مثلا الانسانية
النوعية المتعرفة بالكم والكيف والوضع وغيرها من المقولات التسع العرضية
ولا يدخل فيه امر زائد على الماهية النوعية ولذلك اذا سئل عنه بما هو يقع
النوع في الجواب فان ادرك التشخص المذكور بالحس كان تصوره مانعا
من فرض الشركة فيه وان ادرك لا بالحس كان تصوره غير مانع منه
وان كان المدرك واحدا في التصورين مثلا اذا علمت نجاسة الثوب
ما علمته بالحس وقت ملاقاة قطرة ما متقدرة بالمقدار الكذائي في الان
الفلاني الى غير ذلك ثم رأيت قطرة ما متصفة بجميع الصفات
التي ادركت النقطة متصفة بها بالحس تصورك للقطرة المذكورة مانع

الشركة وتصور في طلبك لا يمنع عنهما مع ان المتصور واحد فظهر ان
منشاء المنع المذكور هو الادراك الحسي لا امر في المتصور بخصوصه بحيث
يصير جزئيا وكيف لا وتصور الشبح البعيد اذا كان بالحس كان مانعا من
فرض الشركة وان كان الكل صفاته بل ماهيته ايضا مجهولة حتى واذا عرفت
ان تصور مفهوم واحد قد يكون مانعا من فرض الشركة وقد لا يكون مانعا
من فرضها بحسب نحوي الادراك ظهر لك ان ما ذهب اليه الحكماء من ان علمه
تعالى بالجزئي على الوجه الكلي اشارة الى ان علمه بالجزئي على النحو الذي لا
ولا يتغير وذلك ان يخرج عن علمه الشامل مفهوم الجزئيات كما وهم بعض
الناس وشنع على الحكماء في ذلك بل جميع المفهومات جزئيا كان او كليا
معلوم له تعالى بجميع الوجوه غاية الامر ان علمه بالجزئيات لا يمنع من فرض
الشركة فيه كما لا يمنع علم المخاطب في المثال المعروف عنه ولا محذور
في ذلك فاعرف ذلك وكن على بصيرة **قوله** فذلك الامر الآخر جزء زيد
اذ لا يلزم من كون شيء جزءا من مفهوم امر ان يكون جزءا منه الا ترى
ان الجوهر جزء من حد العرض كما حقق في موضعه وليس جزءا من العرض
فاذا كان مفهوم زيد انسانا معروضا لعوارض مخصوصة زائدة عليه
خارجة عنه كانت تلك العوارض جزءا من مفهوم زيد ولا يكون جزءا
منه واثر ذلك يكون التمييز بعض افراد النوع الحقيقي عن بعض آخر
بالعوارض الخارجة عن تلك الافراد كما هو مذهب الحكماء الا بامر

داخل

داخل فيها كما توهم المتأخرون وسموا ذلك الامر بالتشخص **قوله**
ويمتازان في الذهن فقط فيه بحث اذ لو كان التشخص ممتازا عن سائر
الاجزاء العقلية في الذهن لكان لا محالة معلوما لنا ممتازا عندنا عن
سائر الاجزاء العقلية وليس كذلك لانا اذا فتشنا عما هو معلوم لنا من
زيد مثلا لم نجد له جزءا مخصوصا به يتميز زيد بذلك الجزء عن نوعه اذ لا نعلم
منه الا انه انسان معروض بالعوارض المخصوصة من الكم والكيف والوضع و
الاين ونحو ذلك فتأمل **قوله** ولو سلم فذلك الشيء بالحقيقة اقول لعدم
كون ذلك الامر جزءا موجودا من الشخص لا ينافي ارتكاب [illegible] بالتشخص
بالتشخص من الكم [illegible] وان تلك الامور خارجة عن الشخص المذكور قطعا
فلا واسطة ان يمنع كونه جزءا من الشخص كما اشار اليه **قوله** لان الشيء
ما لم يتشخص لم يتشخص غيره فيه بحث اذ ليس التشخص متشخصا حتى يلزم
ان يتقدم على تشخص غيره بل هو معلول للتشخص كما اشار اليه الشارح
سلمنا ان التشخص متشخص لكن لا نسلم ان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص غيره
فان عوارض الجسم من الكم والكيف ونظائرهما متشخصة قطعا بالاتفاق
الى الحكماء وليس تشخصها متقدما على تشخص معروضها قطعا وكذا التشخص
اللوازم المشخصة ليس متقدما على تشخص الماهية المشخصة بها واعلم
ان كل واحد من تلك المشخصات تخصيص الشيء وتميزه عن بعض ما يشاركه
المحققة او المفروضة حتى ينتهي التخصيص الى حد لا يكون الشيء معه

كانه

مشتركا في نفس الامر بالفعل فلا يكون في نفس الامر شيئان لا يمتاز احدهما
عن الآخر اصلا الا ان التخصيص ينتهي الى حد يمنع العقل عن فرض
الشركة فيه او ليس تخصيص المدرك مناط ذلك بل مناطه نحو الادراك
كما عرفت آنفا وكما يتخصص الماهية باللوازم والعوارض يتخصص كل
واحد منهما بالماهية مثلا كما يمتاز الثوب الابيض بالبياض عن
الثوب الغير الابيض كذلك يمتاز بياض الثوب بالثوب عن بياض
غير الثوب فكل منهما يخصص صاحبه بوجه لا يخفى وزيادة ذلك ما يليق بهذا
المقام فانه من مزال الاقدام **قوله** ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك
فيه بحث اذ الحقيقة لو كانت مجردة عن اللوازم والعوارض جميعا
كانت لا محالة متشخصة بذاتها ولا يلزم من ذلك ان يكون المتصور بها مانعا
من فرض الشركة فيها وانما يلزم ذلك لو كانت محسوسة او متعلقة بالمحسوس
تعلقا يقتضي المنع المذكور كما تحقق في مباحث النفس والحقيقة المتشخصة
بذاتها ليست محسوسة ولا متعلقة بالمحسوس بهذا النحو من التعلق فكيف
يكون مانعا عن فرض الاشتراك ومنشأ الاشتباه عدم التمييز بين التشخص
المانع عن فرض الشركة وتوهم ان الحقيقة اذا كانت متشخصة كانت متصورة
بحيث يمنع تصورها من فرض الشركة فيها فاذا كانت متشخصة بذاتها كانت
ذاتها مخصوصة بهذه الحيثية وليس كذلك اذ مرجع التشخص الى عدم
الاشتراك بالفعل ومدار تشخص الحقيقة بذاتها على تجردها عن اللوازم

العوارض بالكلية حتى لو كان السؤال مجردا عنها كان واحدا في نفس
الامر ومتشخصا بذاته ولا يلزم من ذلك ان يصير مفهومها اخص مما كان
الآن عليه وعلى تقدير حصول التخصيص لا يلزم ان يكون متصوره مانعا
من فرض الشركة فيه لان مناط المنع المذكور ليس على تخصيص المدرك كما مر
غير مرة **قوله** قال الحكماء اقول الحكماء المتوا القسمة في هذا المقام واعتبروا
الامر المتشخص بذاته قسما واحدا هو الواجب تعالى قال بهمنيار في
الالهيات كتاب التحصيل ثم من الاشياء ما يكون تشخصه بذاته كالحال
في واجب الوجود بذاته ومنه ما يكون تشخصه بلوازم ذاته كالعقول
الفعالة على ما نبينه ومنه ما يكون بعارض لاحق هذا والشيخ
جعل المتشخص بذاته قسمين احدهما ما يكون تشخصه نفس ذاته وحكم بانه
الواجب تعالى والثاني ما يكون تشخصه مستندا الى ذاته وكانه اخذ هذا
مما اشتهر في السنة القوم من ان تشخص الواجب تعالى عينه وفيه انه مراده
ان التشخص ليس امرا موجودا زائدا عليه على قياس قولهم في عدم زيادة وجوده
ووجوب وجوده عينه لا ان تشخصه هو عينه بالحقيقة او تعين الشيء
وامتيازه عما عداه لا يكون نفس تلك الشيء بالضرورة **قوله** ولم
يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقلي اقول تقييد الكلي بالعقلي للاحتراز
عن الكلي الطبيعي والمنطقي فان الكلي الطبيعي وهو الطبيعة بلا شرط شيء
قد يكون موجودا في الخارج كما مر والكلي الطبيعي الموجود في الخارج اوا

منضم الى تشخصه يكون المجموع منهما شخصا لا ماهية بخلاف الكلي العقلي وهو الطبيعة
بشرط الكلية فانه اذا انضم الى تشخصه لا يحصل الشخص بالمعنى الذي اراده
الشارح فان جاز ان يحصل بالمعنى الذي عنينا. والكلي المنطقي اذا
اعتبر من حيث انه صورة شخصية في نفس شخصية يكون شخصا كما هو حكم
سائر المفهومات ويحصل من انضمامه بهذا الاعتبار الى تشخصه الشخص
لا يقال الكلي الفعلي كذلك لانا نقول اذا اخذ بهذا الاعتبار يكون
متصفا بالجزئية لا بالكلية فلم يكن الماخوذ بهذا الاعتبار كليا فعليا
فتامل قوله لما عرفت من ان التقييد الكلي بالكلي الخ فان قلت اذا
تشخص كل من الشيئين بذات الآخر كان هناك شخصان ويكون
ذات منهما علة لتشخص الآخر ولا يلزم ان يكون هناك كلي متقيد بكلي
آخر فلا يتمشى تقرير تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص قلت لعل مراده وان
كان بعيدا من عبارته ان تقييد الكلي بالكلي قد يفيد تميز كل منهما بالآخر
ولا يفيد تشخص كل منهما بالآخر اصلا فيكون التميز مغايرا للتشخص
ولم يصدق عليه انه تشخص في سلم اذ الانسان من حيث هو كلي لا بشرط
الوحدة ويصدق على الواحد لا بشرط التشخص ويصدق عليه المتشخص
ايضا قوله اعداما لذلك الجسم الشخصي بالكلية ان اراد باعدام الجسم الشخصي
بالكلية اعدامه واعدام اجزائه جميعا فلا يلزم من بطلان الوجود الخ
بذلك لا يحقق وان اراد به اعدام الجسم الشخصي فقط فبطلان اللازم

في سلم اذ ماء الجرة بعد التفريق الى الكيزان لا يبقى شخصا واحدا بل يصير
اشخاصا بلا شبهة وكيف يكون شخصا واحدا مع ان بعضه يكون
في كوز وبعضا في كوز آخر منفصل عن الاول ولم يلزم ان
يكون نسبة مياه الكيزان الى ماء الجرة كنسبتها الى سائر اشخاص
المياه اما على مذهب القائلين بتركب الاجسام من الاجزاء التي لا تتجزأ
فلان اجزائها هي بعينها اجزاء ماء الجرة دون اجزاء سائر اشخاص
المياه واما على مذهب القائلين بالهيولى فلان هيولاها هي هيولى ماء
الجرة دون هيولى سائر اشخاص المياه فان قلت نحن نعلم قطعا ان
الماء الذي كان في الجرة هي باق في الكيزان كما قرره الشارح واذا لم
يبق تشخص الماء الذي كان في الجرة حال حصول الماء في الكيزان
فكيف يصح هذا الحكم قلت لما كانت الصورة المائية الواحدة حالة في
الهيولى حال حصول الماء في الجرة كانت الهيولى واحدا بالعرض واذا
حلت الصورة المائية المتعددة فيها حال كون الماء في الكيزان
صارت تلك الهيولى هيولات متعددة بالعرض ايضا كما حقق في موضعه
فلا جرم يصدق ان الماء الذي كان في الجرة موجود في الكيزان لكنه كان في
الجرة شخصا واحدا وهو في الكيزان اشخاص متعددة ولا محذور في
ذلك وتامل وكن على بصيرة قوله ولا يمكن تعريفها قال الشيخ في
الهيات الشفاء الذي يصعب علينا الآن تحقيق ماهية الواحد وذلك

انا اذا قلنا الواحد لا ينقسم فقد بينا ان الواحد هو الذي لا يتكثر
ضرورة فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة
ان تحد بالواحد لان الواحد مبدا الكثرة ومنه وجودها وماهيتها
اي حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك
ما نقول ان الكثرة هو المجتمع من الوحدة بعد اخذنا الوحدة في حد
الكثرة ثم عملنا شيا آخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه
ان يكون هو الكثرة بعينها وان بينا من الوحدات او الواحدات
نكون اخذنا لفظ الجمع مع هذا اللفظ ولا نفهم معناه فلا نعرف الا
بالكثرة واذا قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد نكون قد اخذنا
في حد الكثرة الوحدة ونكون ايضا قد اخذنا في حدها العدد و
التقدير وذلك انما نفهم بالكثرة ايضا فما اعسر علينا ان نقول في
هذا الباب شيا يعتد به ثم قال والعجب ممن يحد العدد ويقول ان
العدد كثرة مؤلفة من وحدات او من آحاد والكثرة نفس العدد و
ليس كالجنس للعدد وحقيقة الكثرة انها مؤلفة من وحدات فقد
ان الكثرة مؤلفة من وحدات كقولهم ان الكثرة كثرة فان الكثرة
ليس الا اسما للمؤلف من الوحدات فان قال قائل ان الكثرة
قد تؤلف من اشيا غير الوحدات كالناس من الدواب فيقال له
ان هذه الاشيا ليست وحدات بل اشيا موضوعة للوحدات

كذلك

كذلك هي ليست بكثرة ايضا بل اشيا موضوعة للكثرة وكما ان تلك
الاشيا هي اعداد لا وحدات كذلك هي كثيرة لا كثرة والذين يحسبون
انهم اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة ذات ترتيب فقد تخلصوا
من هذا كما تخلصوا فان الكمية يحوج تصورها للنفس الى ان يعرف
بالجزء والقسمة او المساواة واما الجزء والقسمة فانما يمكن تصورها
بالكمية واما المساواة فان الكمية اعرف منها عند العقل الصحيح
لان المساواة من الاعراض الخاصة بالكمية التي يجب ان يوجد
حدها الكمية فيقال ان المساواة هي اتحاد في الكمية والترتيب الذي
اخذه في حد العدد ايضا هو مما لا نفهم الا بعد فهم العدد فيجب ان
تعلم ان هذه كلها تنبيهات مثل التنبيهات بالامثلة والاسماء
المرادفة   ان الوحدة اعرف عند العقل من هذا الكلام ان
الآحاد اسبق الى العقل من الكثير المؤلف منها اذ العقل يعرف
المؤلف بذاته بعد معرفة آحاده والكثير اسبق الى الخيال من آحاده
اذ الخيال يجب لا اغلب خيالا اولا الى المؤلف ثم يفصل اجزاءه
فيثال الى آحاده وحكم الحس في ذلك حكم الخيال والشيخ قد اشار الى هذا
في طبيعيات الشفا بقوله واما نسبة اجزاء المركبات الى المركبات منها
فان المركب اعرف بحسب الحس اذ الحس يتناول اولا الجملة ويدركها
ثم يفصل اواخر والجملة تتناولها بالمعنى الاعم اي انه جسم وحيوان

ثم يفصلها واما عند العقلاء فان البسيط اقدم من المركب فان التعرف
طبيعة المركب لا بعد ان يعرف بسائطه فان لم يعرف بسائطه فقد
عرفه بعرض من اعراضه او جنس من اجناسه ولم يصل الى ذاتياته
عرفه مثلا جسما مستديرا او ثقيلا او ما اشبه ذلك ولم يعرف ماهية
جوهره **قوله** وليس للوحدة والاعداد عينا قال الشيخ في الهيات الشفاء
ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من
قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بمعتد به اما ان قال ان العدد
لا وجود له مجردا عن المعدودات القائمة في الاعيان الا في النفس فهو حق
فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن
انتهى كلامه واقول لعله اراد بوجود العدد في الاعيان ان العدد
من العوارض التحليلية للامور العينية فان الكثير من حيث هو كثير موجود
في الاعيان بلا ارتياب وتحليلها باعتبار ما به [illegible] الكثرة وهي
العدد فيكون للعدد نحو تعين في الاعيان وكذلك الاطراف اعني
السطح والخط والنقطة من العوارض التحليلية للامور العينية باعتبار
آخر كما سنحققه **قوله** وذلك لانهما من المعقولات الثانية نظرا الى
[illegible] نظر وقد عرفت ان القدماء ارادوا بالمعقول الثاني ما لا
يكون ذاتيا لشيء من افراده بالحقيقة ولا يكون مبدأ او عينا من
الاعيان كالشيء والموجود وان المعقول الثاني المذكور في هذين

الكتاب

الكتاب بهذا المعنى ومن البين ان الواحد والكثير من هذا القبيل
قوله فيجيء انه غير باقية بتعددها ولم يزل ايضا لا يلزم من عدم زوال
وجودها بقاء تشخصها لاحتمال ان يكون تعددها لازما لتشخصها مستلزما
دون وجودها فاذا زال التعدد زال التشخص دون الوجود والاظهر
ان تشخص الهيولى وتعددها لما كانا تابعين للصورة كانت الهيولى
مع صورة واحدة شخصا واحدا او مع الصور المتعددة اشخاصا متعددة
مع بقاء وجودها في الحالين كما حقق في موضعه فما ذكره لا يقتضي
ان يكون موضوع الواحد والكثير واحدا بالتشخص ثم من البين ان
كل واحد من الامور المتعددة في الصورة المفروضة متشخص في حد ذاته
لا ان المجموع واحد بالتشخص مثلا كل ماء حاصل في كوز واحد من
المياه المفرقة من الجزء الى الكيزان متشخص آخر على حدة يجوز بقاؤه بعينه
مع انعدام سائر ما في الكيزان لا ان يكون جميع المياه الى حصلت في
الكيزان شخصا واحدا حتى يكون كل ماء حاصل في كوز واحد بعضا
من ذلك التشخص لا ان ذلك نادر [illegible] هذا ولا يلزم منه ان يكون
التفريق اعداما بالكلية اذ يصدق ان الماء الذي كان في الجرة
بعينه في الكيزان بيان ذلك ان الهيولى حال كونها في الجرة قد حلت
فيها متشخص واحد من الصور المائية فكانت شخصا واحدا من الماء
والان حال حصولها في الكيزان تحل فيها اشخاص متعددة من الصور

المائية مفارقت اشخاصها متعددة من الماء بالعرض الغير فالماء بالعرض
الذي كان قبل ذلك في الجزء فهو ح في الكيزان الا انه في الجزء تشخص
واحد وفي الكيزان اشخاص متعددة لا تجد ومن ذلك حيث يكون
وحدتها وتعددها وتشخصها بالعرض تامل **قوله** هيولى الماء الباقية
بعينها في الحالين ان اراد وبقاء هيولى الماء بعينها في الحالين ان
هيولى الماء حال الوحدة والكثرة تشخص واحد فهو باطل لما عرفت من
ان الهيولى حال حلول التشخص الواحد من الصورة فيها تشخص واحد وحال
حلول الاشخاص المتعددة فيها اشخاص متعددة وان اراد ان الهيولى
التي كانت حال الوحدة شخصا واحدا فهو باق حال الكثرة لكن اشخاص
متعددة فلم كيف ذلك فيما هو بصدده من ان موضوع الوحدة والكثرة
واحدا بالتشخص كما يفصح عنه قوله ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب
ان يكون واحدا بالتشخص **قوله** اما انهما متقابلان بالذات فلان فرقا
ما لزم من قوله انا اذا نظرنا الى مفهوميهما جوزنا ان يكون امتناع اجتماعهما
بديهيا ولا يلزم منه ان يكونا متقابلين بالذات لاحتمال ان يكون
تنافيهما بواسطة امر آخر الا ترى انا اذا نظرنا الى مفهومي الانسان و
اللاناطق جوزنا امتناع اجتماعهما مع انهما لا يكونان متقابلين بالذات
كما حقق في موضعه ثم الشيخ استدل بالوجه الثاني على انتفاء التضاد
بينهما حيث قال الوحدة مقوم للكثرة ولا شيء من الاضداد بمقوم لضده

بل يبطله وسعته ثم اورد عليه ان الضد لا يبطل الضد كيف كان
بل يبطله اذا حل في موضعه والوحدة تبطل الكثرة اذا حلت في موضعها
واجاب بان الضد يبطل الضد لذاته ابطالا اوليا كما يبطل الحرارة
البرودة والوحدة لا تبطل الكثرة كذلك والكثرة كما انها انما تحصل
بالوحدة فكذلك انما يبطل ببطلان وحداتها ولا يبطل الكثرة
لذاتها بطلانا اوليا بل بالعرض لوحداتها ولا ان يبطل ثم يعرض كما
ان يبطل ببطلان وحداتها ثم قال بل ليس يكفي في شرط المتضادين
ان يكون الموضوع واحدا يتعاقبان فيه بل يجب ان يكون مع هذا
التعاقب الطبايع متنافية متباعدة وليس من شان احدهما ان يتقوم
بالآخر فالخلاف الذاتي بينهما وان يكون تنافيهما اوليا اقول لعل
السر في اشتراط التباعد والتنافي بين الضدين انه يتحقق التقابل
الذاتي بينهما حتى يصح جعلهما قسما من المتقابلين بالذات فانه اذا
تحقق التباعد والتنافي في المذكورين من العرضين الوجوديين كما بين
الحرارة والبرودة يكون امتناع اجتماعهما لذاتيهما التباعد بين الحالين
فيكون بينهما التقابل بالذات ومن ثم اشترط ان يكون بين الضدين
غاية الخلاف وان لم يتحقق التباعد والتنافي في تلك المرتبة بينهما كما في
الحرارة والتقرة كان امتناع اجتماعهما بواسطة انه يستلزم كل منهما
نقيض الآخر لا لذاتيهما فان قلت لم لا يجوز ان يكون امتناع اجتماع

نبين

الامر بين هذا القسم الاول والرابع بواسطة استلزام كل منهما نقيض الآخر
كما في القسم الثاني الا اذا ابيتها قلت لو اقتضى استلزام كل منهما نقيض الآخر
ان يكون بينهما تلك المرتبة الشديدة من التباعد والثاني متحقق تلك
المرتبة الشديدة في القسم الثاني لتحقق استلزام النقيض فيه وليس كذلك
قوله البلقة ضد لكل من السواد والبياض غير مسلم اذ الضدان قسم من
المتقابلين بالذات والتقابل بين البلقة وكل واحد من السواد والبياض ليس الا
بواسطة استلزام النقيض لا بالذات كما لا يخفى قوله بان يكون خارجا
غير محمول عليها فيه بحث اذ تدبير الملك للمدينة نسبة بينهما وكذا تدبير
النفس للبدن نسبة بينهما والمراد بالمنتسبين هنا التدبير ان فيكون
التدبير خارجا غير محمول على المنتسبين وكون المدبر هو النفس والملك
لا ينافي كون التدبير نفس النسبة هذا واعلم ان المراد بجهة الوحدة ههنا
ما يقال له الواحد نظرا الى حاله لا نظرا الى وحدة امر آخر وهي قد يكون
عارضة للكثير كالبياض العارض للقطن والثلج فان قول الواحد للبياض
بالنظر الى حاله قوله لهما بالنظر الى وحدة البياض ولذلك يقال لهما
واحد في البياض وقد يكون مقومة للكثير كجنس الانسان والفرس
مثلا فان قول الواحد له بالنظر الى حاله وقول الواحد لهما بالنظر الى
وحدته ولذلك يقال لهما واحد في الجنس وقد يكون ذات الكثير لا من
حيث انها كثيرة كالواحد بالاتصال فان قول الواحد له وان كان

بواسطة عروض الاتصال له لكن ليس بالنظر الى وحدة الاتصال بل
بالنظر الى حال ذاته المتصل وكذا قول الواحد للمنتسبين المذكورين
وان كان بواسطة عروض التناسب لهما لكنه ليس بالنظر الى وحدة
التناسب بل بالنظر الى حال ذات المنتسبين المتناسبتين فيكون
جهة الوحدة ذاتهما ولذلك عد الشيخ من الواحد بالذات ثم قال واما
الواحد بالمناسبة فهو مثل ان حال السفينة عند الربان
وحال المدينة عند الملك واحد فان هاتين حالتان متفقتان وليس
وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحد بها بالعرض اعني وحدة السفينة
والمدينة بها بل وحدة بالعرض والظاهر من كلام المص اراد بالمفهوم
ما هو المتبادر منه لا ما حمل الشارح كلامه عليه ولذلك حصر ما قوته جهة
الوحدة وفيه ذا اقسام ثلثة هي الواحد بالجنس والواحد بالفصل و
الواحد بالنوع ولم يعد منه ما يكون جهة الوحدة ذاته بسبب عارض
كالواحد بالاتصال والواحد بالتماس والواحد بالتناسب بل اشار
الى هذا القسم بقوله فالوحدة عرضية تامل في هذا المقام فانه من مزال
الاقدام قوله لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة امر غريب اذ لو
كان سبب كون الوحدة عرضية في هذا القسم ما ذكره الشارح من ان
اتصاف جهة الكثرة بالوحدة بالتبعية وبالعرض على طريقة وصف
الشيء بوصف ما هو متعلق به لزم ان يكون وحدة الاقسام المذكورة

باسرها وحينئذ لا شك ان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في الاقسام
المذكورة بالتبعية بالعرض على طريقة وصف الشي بوصف ما هو متعلق به مثلا
وصف الواحد بالجنس كالانسان والفرس بالوحدة وصف له بحال متعلقه
وهو الجنس ضرورة ان الواحد بالحقيقة جنسهما لا هما وكذا الحال في
سائر الاقسام المذكورة كما لا يخفى **قوله** فموضوع مجرد عدم الانقسام اي
فان المقسم معروض للوحدة كما ذكره الشيخ ولا شك ان موضوع الوحدة هو
عدم الانقسام ضرورة انه غير المنقسم فان كان غير المنقسم فان كان غير
المنقسم البحت لا الشي الغير المنقسم مثل النقطة الغير المنقسمة او العقل الغير
المنقسم او غير ذلك فهو وحدة بقول مطلق اي هو الواحد المطلق البحت
لا الواحد المخصوص مثل الواحد الذي هو عقل او نفس او نقطة او غير ذلك
والواحد الاول مبدأ العدد ولانه اذا ضم الى مثله او مثاله يكون المجموع
عددا في الجملة فانه اذا ضم الى مثله او مثاله يكون المجموع معدودا
لا عددا وقد اشار الشيخ الى هذين القسمين بهذه العبارة واما الذي
لا يكون منكرا بوجه اه فهو على قسمين اما ان يكون موجودا له مع انه شي
ليس بمنقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون وعبارته اول على المراد من عبارة
متن الكتاب كما لا يخفى **قوله** فوحدة شخصية قد قيد الشيخ الوحدة المطلقة
في متن الكتاب بقوله شخصية والا وقع تكرارا اما اولا فلان ما يكون مفهومه
مجرد عدم الانقسام لا غير لا يكون شخصا بالضرورة واما ثانيا فلانه لا اعلام

ح تقييده بقوله بقول مطلق على ما فسره الشارح به لان تشخصات الشخص
الواحد يكون لا محالة وحدة شتى فينبغي ان يعبر عنها بوحدة الشخص
لا بقول مطلق **قوله** فهو غير داخل في المقسم فيه بحث اذ المقسم هو الامر
الذي يقال له الواحد دون الكثير ومفهوم الوحدة في هذا القسم فان
الامر على ضربين احدهما ما يقال له الواحد والكثير ايضا كالانسان والفرس
فانه يقال انهما كثير بحسب ذاتيهما وواحد بحسب الجنس وكذا الحال في المعدودة
في القسم الاول والثاني منهما ما يقال له الواحد ولا يقال له الكثير كالوحدة و
النقطة والجسم ولا ينافي ذلك ان يكون لكل منهما افراد كثيرة من حيث
يوصف افراده بالكثرة لا نفسه فان قلت اذا كان كذلك المفهوم افراد
صح وصفه بالكثرة نظرا الى حالها فيقال هو كثير الافراد كما يقال الانسان
والفرس واحد بالجنس فيدخل في القسم الاول قلت لو اكتفى في القسم
الاول بدخول فيه الوحدة الشخصية ايضا اذ صح وصفه بالكثرة نظرا الى حال
متعلقها فيقال بكثرة المحمول مثلا وكذا الحكم في سائر اقسام القسم الثاني بل
المقسم في القسم الاول ما يتعارف اطلاق الواحد والكثير عليه وان كان
بعض تلك الاطلاقات بالنظر الى حال المتعلق ولا يتعارف اطلاق الكثير
على مفهوم الوحدة وعلى سائر الامور المذكورة في القسم الثاني **قوله**
والا نقطة ان كان له مفهوم زائد وضع قال الشيخ في منطق الشفا الوضع
اسم مشترك يقال على معان شتى فيقال وضع لكون الاله اشارة كيف

كانت والاشارة هي تعيين الجهة التي تخص الشي من جهات العالم وبهذا
المعنى يقال ان للنقطة وضع وليس للوحدة وضع **قوله** في جعل
الجسم المركب من هذا القبيل نظر اقول انه جعل الجسم البسيط من هذا القبيل
مثل هذا النظر ايضا فانه وان لم يكن مركبا عند المصنف من الهيولى والصورة
لكنه مركب من الصورة النوعية والجسمية فيكون كثيرا من حيث الاجزاء
والجواب عنهما يتضح بتمهيد مقدمة هي ان المركب على قسمين احدهما ان
يكون من جملة اجزائه صورة يكون المركب متعينا بتعينها متصفا بالصفات
التي تقتضيها ويكون سائر الاجزاء مادة بالقياس اليها فيكون لها
التعيين الذي لا مدخل له في تعين المركب اصلا بحيث لو تعلق بالصورة
المذكورة مادة اخرى لكان المجموع بعينه هو المركب الاول كالقطعة
ياقوت فانها متعينة بتعيين الصورة الياقوتية متصفة بالصفات
التي تقتضيها تلك الصورة وصور البسائط التي اجتمعت وحصلت منها
القطعة المذكورة وان كانت حاصلة فيها لكن لا يكون لشي منها اثر
في القطعة المذكورة بل يكون تلك الصورة هناك منفردة بالعمل
صارت مع موادها مادة للصورة الياقوتية وكما لا يكون للمادة تاثير
في المركب بمقتضى قواعدهم كذلك لا يكون لتلك الصورة المأخوذة فيها
تأثير فيه ولما كان المركب من الوحدة والكثرة تابعا للصورة العاملة
فيه كما حقق في موضعه كانت القطعة المذكورة واحدة في نفس الامر

لانها

لانها والصورة العاملة فيها ويقال له الواحد الطبيعي باعتبار ان وحدتها
مستفادة من الطبيعة وثانيهما ما لا يكون كذلك بان يكون له جزآن
مثلا ويكون لكل واحد منهما صورة عاملة فيه كالمركب من الارض والماء
اذ ليس هناك صورة واحدة عاملة في هذا المركب بل العامل في احد جزئيه
هو الصورة المائية والعامل في الجزء الآخر هو الصورة الارضية فيكون
المركب كثيرا بحسب نفس الامر لكثرة الصورة العاملة فيه ويقال له الكثير
الطبيعي باعتبار ان كثرته مستفادة من الطبائع اذا تمهد هذا فنقول ان اراد
بالجسم البسيط والمركب ما هو من قبيل القسم الاول وهو واحد بحسب نفس الامر
لا يتعارف اطلاق الكثير عليه فيدخل في القسم الثاني فان قلت القسم الاول
من القسمين اللذين ذكرتهما كثير ايضا بحسب نفس الامر اذ قد حقق في
موضعه ان صور العناصر وموادها باقية في المركبات فيكون العناصر
حاصلة فيها بالفعل واذا كان كذلك كان المركب عبارة عن الاجزاء
العنصرية مع صورة اخرى فيكون كثيرا في نفس الامر لا واحدا قلت لا
يلزم من وجود صور البسائط العنصرية وموادها في المركب ان يكون
تلك البسائط حاصلة فيه بالفعل مثلا لا يلزم من وجود الصورة النارية
ومادتها في الياقوت ان يكون فيه نار وانما يلزم ذلك لو كانت تلك
الصورة عاملة فيها وتهيأ مادتها اذا كانت منفردة في العمل فيها وكانت
من جملة اعمالها صيرورة المركب نارا لا يلزم وجود النار فيه اصلا ولو كان

النار موجودا فيه بالفعل لكانت الصورة النارية فيه حالة فيها لا ان
حلولها في مجموع الاجزاء حلول السريان كما اطبق به جمهور مثبتيها ودل
عليه ايضا انه لو كان حلولها فيها حلولا غير السرياني لكان امرا عينيا حالا
في مجموع امور عينية هي اجزاء العناصر الاربعة اي حصل هناك مما
لها في الخارج من غير ان يلاحظ شيئا من اجزائه وهو ضروري الاستحالة
فهم الحلول الغير السرياني انما يتاتى في الامور الانتزاعية كالابوة والاطراف
كما بينا لا في الامور العينية ولو كانت الصورة النارية في حالة في
النار المذكورة لكان نارا او ياقوتا معا هف وكيف يكون النار
موجودا في القطعة المذكورة ولا ينطفئ في الزمان الطويل الذي يكون
القطعة موجودة فيه مع حجمه ومجاورته للاجزاء المائية والعدم وجود
النار فيها بالفعل لا ينتهي تقسيمها الى اجزاء نارية بل كل جزء يفرض
فيها وان كان غاية الصغر يكون ياقوتا بلا مرية فيحكم فيها ياقوت لا يجوز
ان يكون فيها شيء من العناصر بالفعل ومن ثم ذهب المحققون الى
ان البسائط العنصرية حاصلة في المركبات الواحدة الحقيقية بالقوة
كما صرح به بهمنيار فان قلت اذا وجدت صور البسائط بدونها لم يصح
تعريف الصورة بما به يكون المركب بالفعل قلت التعريف المذكور للصورة
المعينة للمادة العاملة وكذا لفظ الصورة موضوعة بازائها وبهذا
حال الغرض هنا العلم بالصورة باعتبار ما كان او ما سيكون فان قلت

يكفي في كون المركب كثيرا في نفس الامر وجود صور البسائط العنصرية
وموادها فيه وان لم توجد فيه البسائط قلت قد مر ان مجموع صور البسائط
وموادها مادة بالقياس الى صورة المركب والمادة امر مبهم لا تعين له
اصلا ولا يتعين به المركب قطعا في كونه واحدا او كثيرا حتى اذا
انضم اليه واحد آخر هو الصورة يكون المجموع كثيرا بل لا واحدة ولا
كثيرة وتعيين المركب بالصورة فقط ويكون المركب من الوحدة والكثرة
تابعا لها كما بين في موضعه فاذا كانت الصورة واحدة كان المركب
واحدا واذا كانت كثيرة كان كثيرا فان قلت ما ذكرته انما تم في
الهيولى الاولى التي لا تعين فيها اصلا فلا يكون واحدة ولا كثيرة
لا في الهيولى الثانية والثالثة المأخوذة فيهما صور معينة فيكون لها
تعينا ويعرض لها الوحدة او الكثرة لا محالة قلت قد عرفت ان الصور
المأخوذة فيهما صور اعتبرت لعل فيكون حكمها حال التركيب حكم الهيولى
الاولى المبهمة التي لا تعيين فيها اصلا وهذا ايضا والا اطلاق ان العناصر
ليست حاصلة بالفعل في المركب المذكور اذ لا يتصور الابهام المزبور
المذكور مع وجود العناصر بالفعل كما لا يخفى فان قلت نحن نعرف
الصور باثارها فاذا كانت صور البسائط معدومة حين الحلول مع صورة
المركب لم يكن لها اثر في المركب فكيف يعلم انها موجودة فيه قلت
نعلم وجودها فيه بان يظهر اثارها بعد ابطال صورة المركب بالقرع والانبيق

كما حققه الشيخ في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء في الفصل الذي
ابطل فيه المذهب الى حدوث في المزاج في قرب ما نرى فان قلت ما ذكرته
انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت واما المركب الغير المتشابه
الاجزاء كالفرس الذي بعض اجزائه عظم وبعضه لحم الى غير ذلك فهو
امور كثيرة في نفس الامر لان العظم غير اللحم في الواقع قلت ليس لكل
واحد من تلك الاجزاء صورة على حدة معينة وسوى حدتها حتى يكون
هناك امور كثيرة في نفس الامر ويكون الفرس مجموع تلك الامور بل
ليس للفرس الا صورة واحدة بسبب الفعل تقتضي ان يكون بعض
اجزائه عظما وبعضه لحما الى غير ذلك فيكون كل واحد من تلك الامور بعضا
من امر واحد بحسب نفس الامر وهو الفرس لا امور على حدة وفي نفس
الامر حتى يلزم ان يكون هناك امور كثيرة في الواقع فان قلت اذا
لم يكن لكل من العظم واللحم وتطايرهما صورة على حدة حال حصولهما في
الفرس لما كان لكل منهما صورة اخرى عند بطلان الصورة الفرسية
لكنه لكل منهما صورة اخرى عند بطلان الصورة المذكورة كما لا يخفى
قلت هذه الملازمة ممنوعة لجواز ان يحدث لكل واحد منهما عند بطلان
الصورة الفرسية صورة لا يتصف به [illegible] الى هذا ان الاثار الحاصلة
في كل منها حال الاتصال عن الفرس [illegible] للاثار الحاصلة فيه حال
كونه جزءا منه [illegible] قوله فلا يتصور في الشخص الواحد اقول ما ذكره الشيخ

بلابد

لا يوجب ان لا يتحقق هو هو في الشخص الواحد اذ من البين ان يحقق فيه
بان يتصور اثنين ويقال مثلا زيد زيد فان حمل الشخص على نفسه اما
جائز كما صرح به الشيخ في غير موضع من كتاب الشفاء وشارح المطالع
في فصل المتحرفات ويشهد به الفطرة السليمة ايضا نعم لا يجوز ذلك [illegible]
الشخص من وحدة فكل ما يقال له الواحد يقال له هو هو فان كان
هناك امر واحد يحمل على نفسه وان كان هناك امور يحمل بعضها على
بعض كان يقال الانسان وفرس في الجنس وزيد عمرو في النوع و
القطن بالثلج في البياض والقسط في التدبير قال الشيخ في الهيات
الشفاء الهو هو هو ان يجعل لكثير في وجه وحدة من وجه او فرد ذلك
بالعرض وهو على قياس الواحد بالعرض فكما يقال هناك واحد يقال
هناك هو هو وما كان هو هو في الكيف فهو شبيه وما كان هو هو
في الكم فهو مساو وما كان هو هو في الاضافة يقال له مناسب واما الذي
بالذات فيكون في هذه الامور التي تقوم بالذات فما كان هو هو في
الجنس قيل مجانس وما كان هو هو في النوع قيل مماثل وايضا فان
ما كان هو هو في الخواص يقال له مشاكل قوله يكون انقسام الى الاقسام
المذكورة باعتبار ما فيه من الوحدة غير مسلم اذ من الظاهر ان تعريف
هو هو بذلك تعريف رسمي ومفهومه الصريح كان احدهما هو الاخر و
المقصود انه كما يقال واحد في الجنس وواحد في النوع الى غير ذلك

يقال هو هو في الجنس وهو هو في النوع الى غير ذلك فالمفهوم من لفظ التقسيم الى الاقسام المذكورة سواء كان الواحد منقسما اليها او لم يكن غاية الامر انه قسم الواحد اليها او لا ثم شبه تقسيم هو هو اليها بتقسيم الواحد او في الجائز ان يعكس الامر **قوله** مع انها لا ينحصر في بعض غير ملائم قد عرفت انها منحصرة فيه هو هو فيكون غير ملائما **قوله** والا لكان حمل الشيء على نفسه بطلان حمل الشيء على نفسه غير مسلم فالاولى ان يقال اذا لم يكن بين الطرفين تغاير بوجه ما حتى في الملاحظة كان هناك امر واحد غير ملحوظ مرتين فيمتنع الحمل بالضرورة كما عرفت في الحاشية السابقة **قوله** فاثرنا ان نتكلم فيه لكنه اذ ليس للعدد ذكر يتغاير حتى يقال ان الوحدة والكثرة احديهما خارجة عن الانحو ويصير النزاع في كونها عددا ام لا راجعا الى ذلك بل قد عرفت مما نقلنا من الشفاء في صدر البحث انه امر بديهي ليس له تعريف صحيح والامور المذكورة منه موضحة تعريفه مستلزم الدور فذلك لان الامر البديهي المسمى بالعدد واما ان يدخل فيه الوحدة ام لا فكيف يكون النزاع لفظيا ثم النظام ان الوحدة بل الواحد ايضا ليس فرد ان من المفهوم المعلوم بالبديهة المعبر عنه بالعدد ولذلك يقال عددت ما في البيت فكان مائة مثلا ولا يقال عددته فكان واحدا بل يقال في جواب من امر بعد ما في البيت كيف اعده وهو واحد قال الشيخ في الهيات الشفاء ان من

الوحدة غير العدد لانها فردا وزوج بل لانها لا انفصال فيها الا وحدات ثم قال وانما يخص بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد فالاشبه اول العدد وهو الغاية في القلة من العدد واما الكثرة في العدد فلا ينتهي الى حد فان قلت ان الواحد قد يقع في جواب الكم وهذا امارة انه فرد من افراد العدد قلت لا يلزم من ذلك ان يكون من افراد العدد لاحتمال ان يكون وقوعه في الجواب باعتبار استلزامه سلب العدد كما يقع السلب في جواب الكم فيقال في جواب كم رجلا في البيت ليس رجل فيها **قوله** لا بماوه فيه من الاعداد وقال الشيخ في الشفاء علانه لحد يتك للعشرة بالخمسة تحوج الى تحديد الخمسة فيحلل ذلك كله الى الآحاد **قوله** الاولى وان الثانية بالحقيقة اضافة واحدة غير مسلم او الاضافة الاولى بالقياس الى ذي الوحدة كالراس وذي الراس لا بالقياس الى المحلية والثانية بالقياس الى المحلية لا بالقياس الى ذي الوحدة فكيف يكونان اضافة واحدة **قوله** قال الحكماء اقول اذا جعل المتقابلان قسما من المتخالفين يلزم ان لا يكون شيء من المتقابلين متماثلين و لا يلزم **قوله** ان لا يكون مثل الاخوين متقابلين لان اخوة هذا لذاك واخوة ذاك لهذا فردان من نوع واحد عند الحكماء مع انهم قسموا احد اقسام المتقابل اعني المتضائفين اليه والى مثل الابوة والبنوة ثم النظام التقسيم

بلنر

الذي نقلناه انما هو للمتكلمين دون الحكماء والحكماء عرفوهما
بالشيئين اللذين لا يجتمعان الخ كما نقله الشارح وغيره ما
قال الشيخ في منطق الشفاء من ان المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان
هذا قوله ولا يرد على التعريف المثلان لان المراد بعدم الاجتماع هو
عدم الاجتماع بالذات كما ستقف عليه وامتناع اجتماع المثلين انما
هو في عوارضهما لا بالذات **قوله** واعترض عليه بجواز كونهما عدمين
هذا ان اراد ان العمى واللاعمى يمتنع اجتماعهما بحسب الوجود في
موضوع واحد فهو ممنوع كيف وقد صرح الشيخ بان من خواص هذا القسم
ان لا يمتنع اجتماعهما بحسب الوجود في موضوع واحد كما ستقف عليه
وان اراد انه يمتنع اجتماعهما بحسب الحمل على موضوع واحد فمسلم لكن
الكلام ههنا في المتقابلين الممتنع اجتماعهما بحسب الوجود في
موضوع واحد بحسب الحمل عليه ايضا لا بحسب الحمل عليه فقط كما صرح
به فيكون مثل العمى واللاعمى خارجا عن المقسم قال الشيخ في منطق
الشفاء ان المتقابلين هما الشيئان اللذان لا يجتمعان في موضوع
واحد في زمان واحد معا وكل شيئين لا يجتمعان في موضوع
واحد فان ان لا يجتمعا فيه ممنوع والكل على سبيل ان شيئا واحدا
لا يوصف بهما بالمواطاة بان يكونا مقولين عليه بان الشيء هو
او ذاك كما يكون الشيء حيا وابيض معا او على سبيل ان الشيء

قوله

الواحد لا يوصف بهما بالاشتقاق ايضا وذلك بان يتمانعا من
حيث الكون فيه ايضا والقسم الاول يكون احدهما في قوة سالب
الاخر كالفرس واللافرس ثم قال ومن خواص هذا القسم انه لا يمتنع
اجتماع ما يقع عليه من المتقابلين في موضوع واحد بان يكونا فيه لا
بان يكونا عليه وذلك ان الراكد ليست طعما وعادل الطعم
حيث ليس طعما يجتمعان في موضوع على سبيل الوجود فيه وكل ما لم
يجتمع في موضوع على سبيل الوجود فيه فليس لا يجتمع على موضوع على
القول عليه ولا ينعكس ثم قال ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل
على الموضوع الى اعتبار الوجود في الموضوع فجعلت حال الامور التي
يشترك في عام او خاص حتى يكون موجودة فيه بالقوة معا ولا
يجتمعان بالفعل معا تقابلا فبعضه يختص بالقول في حيث يحكم
كالايجاب والسلب اللذين موضوعهما الموضوعات والمحمولات فبعضها
فيه ولا يجتمع معا وهذا الحكم القول وليس في الوجود حمل ولا في موضوع و
يكون من خارج هذا الكلام وفيه تصريح بان للتقابل معنيين وان
مثل العمى واللاعمى والفرس واللافرس داخل في احدهما دون الاخر
قوله وثانيا بان عدم اللازم مقابل لوجود الملزوم فيجب ان
المقسم لهذه الاقسام هو المتقابلان بالذات لا مطلقا ولذلك
حكموا بعدم التقابل بين الواحد والكثير واعتبروا في تعريف التناقض

قيد لذاته وفي التضاد غاية الخلاف كما حققنا ولا شك ان عدم
اللازم تقابل وجود اللازم بالذات ويقابل الملزوم وجود
بواسطة استلزامه وجود اللازم لا لذاته فلا يكون خروجهما عن
الاقسام الاربعة قادحا في انحصار المتقابلين بالذات فيها ولا
يلزم دخولهما في المتضادين فحينئذ لا يصح قول المص وهما وجوديان
فان قلت قد سمى الشيخ مقابلة الكلي السالب للكلي الموجب تضادا
كما نقله الشارح عنه وذلك قادح في قول المص وهما وجوديان قلت لا
قدح فيه وذلك لان اطلاق التضاد عليه مجاز فهو المصطلح عليه في
انطاطيغورياس لا بالمعنى الذي فيه الكلام قال الشيخ في منطق
الشفاء واما القسم الثاني من القسمين اللذين ذكرناهما اولا وهما
بمقابلة تسمى جميعها في قاطيغورياس اضدادا كان احدهما وجوديا
والآخر عدميا بالوجوه المذكورة للعدمي او كان كلاهما وجوديين
ثم قال فلا يجب ان يشغل المعلم لكتاب قاطيغورياس بان يجعل العدم
غير الضد قابلا بان الضد هو ذات تخالف المعنى الوجودي في موضوع
وان العدم ليس بذات بل هو ان يعدم المعنى الوجودي فيكون
الموضوع خاليا عنه فقط فان الضد الذي يقال في هذا الكتاب
ليس بمعنى هذا **قوله** وطالما ذكرنا من التقسيم يدخل العدمان اثر قد
عرفت مما حققناه في الحواشي السابقة ان امثال هذين العدمين

خارجة

خارجة عما هو المقسم ههنا فكيف يكون داخلة تحت اقسامه **قوله**
فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل غير مسلم لما عرفت انه لا
يعتبر نسبة القضية موردا او محلا للثبوت وعدم الثبوت فيه بحث
اذ لو كان كذلك لكان الامران الغير المجتمعين في موضوع واحد هما
الثبوت وعدم الثبوت لا القضيتان فالصواب ان يقال المراد
بالموضوع الذي يمتنع اجتماع القضيتين فيه هو المادة اعني الموضوع
والمحمول فان القضيتين سواء كانتا معقولتين او ملفوظتين لا
يجتمعان صدقا في مادة ويتعاقبان عليها على ما نقلنا من الشفاء
من قوله فبعضه يختص بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب اللذين
موضوعهما الموضوعات والمحمولات يتعاقب فيه ولا يجتمع معا **قوله**
فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة ممنوع اذ قد عرفت مرة ان مثل
الايجاب والسلب خارج عما هو المقسم هناك فهو التقابل بالمعنى
الاعم فتقابل الايجاب والسلب المندرج فيه منحصر فيما هو بين القضايا
والقضية اما ملفوظة او معقولة فالمتقابلان بهذا التقابل اما
القضيتان المعقولتان او القضيتان الملفوظتان وهذا معنى
قول المص وهو راجع الى القول او العقد يعني ان المتقابل بهذا التقابل
اما القول او العقد والشيخ اشار الى ذلك بقوله فبعضه يختص بالقول
من حيث هو حكم وليس وجه الرجوع الى القول او العقد ما ذكره الش والا

لكان جميع المعاني المركبة التي اذا حصلت منه العقل كان الحاصل
عقدا او اذا اعبر عنه بعبارة كانت العبارة قولا راجعا الى القول
والعقد فلا وجه لتخصيص هذا بالمتقابلين على ان اعتبار مثل هذا
عن المص في هذا المقام بعيد جدا كما لا يخفى قوله ربما نقلنا عن
الشيخ في معنى الايجاب والسلب المراد بهنا ايضا معنى الايجاب والسلب
اللذين نقلهما الشارح عن الشيخ يحتمل ان يكون مخصوصا بالقضايا و
يكون وجود هذا النقل اشارة الى الهلية البسيطة ووجوده في غيره
اشارة الى الهلية المركبة كما اشار اليهما المص بقوله لم الوجود والعدم
فيحملان وقد يرتبط بهما المحمول او لم يسلم وغيره مثل الباحث واللاباحث
فيه فهو قسم من التقابل العام المصطلح عليه في قاطيغورياس وليس
قسما من التقابل الخاص المراد وهنا لما هو غير مرة فلا يحتمل الا الاشكال
بما ذكره قوله لانهما من النسب الحكمية فيجب اذ لو كان التضاد
بين النسب الحكمية لكان المتضادان هما النسبتين لا القضيتين
والمقصود اثبات التضاد بينهما وايضا لا يلايم حينئذ قول الشيخ اذا
كان المتقابلان بحال لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كان
الاجتماع في الصدق والكذب وعدم الاجتماع فيهما انما يتعارف اعتبارا
فيما بين القضايا فالاولى ان يقال لما كان التضاد المذكور بين
القضايا وهي ليست امورا عينية شبهه الشيخ بالتضاد بين الامور

العينية

العينية كما ان بعض اقسام التقابل لما كان بين القضايا جعله شبيهات
للتقابل بين الامور الخارجية حيث قال وبعضه يختص بالقول ويعرض
بكون في خارج على ما نقلناه عنه آنفا قوله فمفهوم التضايف من حيث
هو هو اعم من مفهوم التقابل فيه بحث اذ لو كان مفهوم التضايف اعم
من مفهوم التقابل لصدق على كل متقابلين متضايفان وليس كذلك
بل الصادق على كل متقابلين من حيث هما متقابلان فهما متضايفان
ولا يلزم من صدق هذا صدق ذلك قال الشيخ في منطق الشفاء لو كان
المضاف امرا معقولا على التقابل لكان كل متقابلين فهما متضايفان
مطلقا لا بشرط الالحاق انهما كذلك من حيث هما محال كذا لكن كل
متضايف فهو متقابل وكل متضاد وكل عدم وملكة وليس كل متقابل
من المضاف فليس اذن المتضايف اعم من المتقابل قوله وفي بحث
انه معروض لحصة التقابل اخص منه التضايف مطلقا اخص البعض
من التقابل اذ يصدق كل متضايفين فهما متقابلان وان لم يعتبر
بهذه الحيثية ولا يصدق كل متقابلين متضايفان كما عرفت الآن
قوله يصدق على ما يصدق عليه التقابل غير مسلم فان العقل كما
ينقبض من ان يصدق امر على مفهوم صدقا عرضيا ولا يصدق على
افراده كذلك لا ينقبض من ان يصدق عليه صدقا ذاتيا ولا يصدق
على افراده وما ذكره الشارح من قولنا ان صدق التقابل على اقسامه صدق

التضايف عليهما فليس كذلك لما عرفت من ان صدق التقابل على ما
مطلق وصدق التضايف عليهما بحسب الحيثية المذكورة ثم ما يوهم ان
الحكم بان المحمول على المحمول على الشي محمول عليه هو اتحاد المحمول والموضوع
وهو مشترك بين الذاتي والعرضي فمنع بدعوى ان ذلك لازم في الذاتي دون
العرضي فعليه البيان ودعوى الضرورة غير مسموعة ههنا كيف فانه
لما لم يلزم صدق عرضي الشي عليه دائما وصدقه في جميع احواله وانحاء
وجوده جاز ان يتحد العرضي معه لا في حال اتحاده مع فرده ويصدق
العرضي عليه لا على فرده مثلا لما كان اتحاد الجنس مع الحيوان في حال
وجوده في الذهن واتحاد الحيوان مع الانسان في حال وجوده في الخارج
لم يلزم اتحاد الجنس مع الانسان وصدقه عليه بخلاف ذاتي الشي فان
صدقه عليه واتحاده معه لانه في كل حال وفي جميع انحاء وجوده فلو
صدق ذلك الشي على فرده واتحد معه كان ذلك في حال اتحاده معه وان
فيلزم اتحاد ذاتية مع فرده فيصدق ذاتية على فرده قطعا قلت لا نم
ان صدق ذاتي الشي عليه لازم على جميع انحاء وجوده فان الحيوان
ذاتي للانسان ولا يصدق عليه ولا يتحد معه حيث هو في الذهن من حيث
ان الانسان الحاصل في الذهن ليس حيوانا هناك كالانسان ليس انسانا
هناك وقد حققت ذلك بما لا مزيد عليه في مباحث الوجود الذهني فكيف
يلزم ان يصدق ذاتي الشي على كل ما يصدق عليه ذلك الشي مع صدق

قولك بعض النوع المطلق انسان وكذب قولك بعضه حيوان
اراد بالجنس مفهوم التقابل ويؤيده هذا ما قد سبق من قول المص التقابل
المتنوع الى انواعه الاربعة **قوله** وان منافاته تستلزم رفعه معه انما
هو باستمرار على رفعه هذا الحصر ممنوع اذ كل واحد من البرودة والعفرة
مستلزم لرفع الحرارة فلو كان منافيهما لها لا يكون الا بواسطة استلزام
رفعهما لم يكن البرودة اشد تباعدا وتنافيا من العفرة بالقياس اليها لانهما
متساويان في استلزام رفعها لكن البرودة اشد تباعدا وتنافيا عنها
بالعفوزة وقس على الامور المذكورة نظايرها من البياض مع الحمرة والسواد
وغيرها **قوله** انما هو بين الايجاب والسلب فقط فيه نظر لان المتقابلين هناك
هو المتقابلان بالذات فتتحقق المنافاة الذاتية بين ساير الاقسام
فكيف يكون هذا بين الايجاب والسلب فقط وما ذكره الشارح في بيانه
مردود وبيان اتفاقا **قوله** ورد بانه لا يتصور غاية الخلاف هذا الرد
مردود بان التنافي الذاتي يتحقق بين المتضادين ايضا وضد الحرارة
الذي هو البرودة وما اشد تباعدا منها من سلب الحرارة لا يقال المعتبر
ايضا على ان المتقابلين بالسلب والايجاب وان كان احدهما
سلبا للآخر لكن الآخر ليس صريح سلبه مع انه متقابل له بهذا التقابل
قوله مع زيادة واذا اجتمع الحرارة والعفرة يلزم اجتماع الحرارة و
الحرارة واذا اجتمع الحرارة والبرودة يلزم ذلك مع اجتماع المتباعدين

غاية التباعد فاجتماع الحرارة وسلب الحرارة اعم من الصورتين وفي
الصورة الثانية زيادة وهي اجتماع المتباعدين غاية التباعد
سواء كان بين المفردات او في القضايا وقد عرفت ان المقسم ههنا
هو المتقابلان اللذان لا يجتمعان في الموضوع بحسب الكون فيه لا
بحسب الحمل عليه وان مثل الفرس واللافرس خارج عنه فتعريف التناقض
باختلاف القضيتين الخ كما هو واقع في الكتب المنطقية صحيح ولا يرد
عليه ما نقله الشارح عن بعض المحققين **قوله** اشد بعدا من جميع ما سواه
ثم وقدم المستند **قوله** كما حقق ذلك في موضعه قال الشيخ في منطق
الشفا بعد نقل ما ذهب اليه الزاعم المذكور ردا انا نقول الحق في تبيين
هذا المثال مسلة فنقول انا اذا قلنا كل جسم فانه غير موجود في موضوع وكل
ما هو غير موجود في موضوع فهو جوهر فكل جسم جوهر كان هذا القياس لازما
ومعلوم ان القضيتين موجبتان وليس نظر فيما اخذ ذلك جزء من المحمول
ولذلك تكررت جزء الموضوع وهي عامة ومع ذلك فان غير الموجود
في موضوع ليس يشير الى عدم شيء موجود في جنس الجوهر بوجه من الوجوه اذ لا
جنس للجوهر اللهم الا ان يوخذ الموجود كالجنس فان فعل هذا وجعل لا
المعدول على عدم ما من شانه ان يوجد في جملة الموجود كان هذا الى
الى الحق بل المعدول هو الذي حرف السلب جزء من محموله كيف كان
فاذا اخذنا حرف السلب مع الذي لو انفرد كان محمولا وحده واخذا

واحدا ثم اثبتناه على الموضوع برابطة الايجاب كانت القضية موجبة
من حيث تاليفها فاما المادة وكيفيتها فهو امر آخر **كالجسم**
المستلزم للحركة او السكون فقد يناقش في هذا المثال بان الجسم لا
يخلو فيها عن الحركة والسكون كما ياتي **قوله** ولكن الجنس
الفصل بهذا المعنى موجود في الاعيان اقول هذا الكلام لا يصح
اصلا لانه قائل بوجود الجنس الفصل في الاعيان وبان وجودهما
فيه واحد كما صرح به ذكر في الجواب ان الفصول الموجودة في الاعيان
عين الاجناس فيها فيكون عين الانواع فيكون التضاد الموجود
بينهما لا محالة بين الانواع المندرجة تحت الاجناس فلم يلزم من تحقق
التضاد بينهما ما اورده السائل من ان التضاد انما يقع بالفصول
والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس انما يلزم ذلك لو تحقق التضاد
بين الفصول المغايرة للاجناس بالوجود وهي امور اعتبارية لا تحقق
لها في نفس الامر ويظهر مما ذكرنا ان الجواب تم بدون ادعاء انحصار
التضاد بين الامور الموجودة في الاعيان كما ذكره الشارح من ان
التضاد قد يتحقق بين الامور الاعتبارية موافقة على ظاهر العبارة
على ان الكلام في التضاد الحقيقي كما يصرح به وهو لا يتحقق بين الامور
المذكورين اذ ليس بينهما غاية الخلاف والتضاد المتحقق بين الامور
العدمية ليس بالمعنى الذي فيه الكلام **قوله** بهذه الاحكام انما هو التضاد

المتحقق وذلك لان التضاد والحقيقة احد اقسام التقابل بالذات
الذي هو المقسم ههنا لا التضاد المشهوري وضبط الكلام في هذا
المقام ان للتقابل معنيين احدهما الاعم المراد من لفظ التقابل
في كتاب قاطيغورياس وفي اقسامه الايجاب والسلب مطلقا سواء
كان بين المفردات او بين القضايا ولما كان القوم يتساهلون
في هذا الكتاب ويبنون الامر فيه على المتعارف المشهور اعتبروا
العدم والملكة والتضاد المشهوري وجعلوها من اقسامه قال الشيخ
في قاطيغورياس الشفاء بعد ان حقق ان الشجاعة ليست ضد الجبن
من حيث هو ضد بل شارك بحث الجبن التهور فيكون ضد الواحد
واحدا لما كان بناء هذا الكتاب على الامور المشهورة المتعارفة غير ملتفت
الى الشرائط التي بها الحقيقة فلذلك لا يجب ان يلتفت فيه الى هذا
النحو في التحقيق والثاني المعنى الاخص المراد من لفظ التقابل في العلم
الاعلى ولما كان القوم يرومون التحقيق هناك زادوا في تعريف
التقابل ههنا قيد بالذات وسموا العدم والملكة والتضاد اللذين
هما من اقسامه بالحقيقيين ويكون من اقسامه الايجاب والسلب اللذين
هما بين القضايا لا بين المفردات لما مر اذا **قوله** العلة ما يحتاج
اليه الشيء في وجوده هذا التعريف لا يتناول علة العدم مع ان الحكم
شبيه بانه لا بد للعدم من سبب **قوله** صورة السيف قد يحصل منه

الخشب اقول قد يقال صورة الشيء شبهه ومثاله كصورة الفرس المنقوش
على الجدار وقد يقال الجزء الذي يكون به الشيء هو ما هو بالفعل كما مر
الوسيقة فان اراد ان صورة السيف بالمعنى الاول يوجد في الخشب
فمسلم لكن التعريف المذكور للصورة بالمعنى الثاني والكلام فيها و
ان اراد ان صورته بالمعنى الثاني يوجد في الخشب فممنوع والسند
ظاهر ويؤيده ما زاد الشارح على بعض نسخ الشرح من قوله واقول فيه نظر
لانه لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من
نوع السيف ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف
لم يتحقق ههنا فالصواب في الجواب ان يقال لا نم ان صورة السيف
يحصل في الخشب فان قلت قد يعتبر شكل بعض الامور الصناعية تماما
هو ما هو ح يكون شكله الذي هو شبيه صورته بالمعنى الثاني ويرد
الاشكال قلت لا اشكال اذ كل ما يوجد فيه الشكل المذكور ح كان
ذلك الامر الصناعي مثلا لو اعتبر شكل السيف صورته التي بها هو
لكان كل ما يوجد فيه ذلك الشكل كان سيفا قطعا فان قلت ينتقض
التعريف بالصور المعقولة وبالصور البسائط العنصرية الحاصلة
في المركبات التي لها صور فان صورة النار مثلا اذا تعقلت حصلت
في القوة العاقلة وليس النار حاصلة فيها بالفعل وكذا صور البسائط
حاصلة في المركبات المذكورة مع ان البسائط ليست حاصلة فيها

بالفعل كما حققناه فيما سبق قلت قد سبق ايضا ان هذا التوظيف انما هو
للصورة الحالة في المادة المعينة بها بل اسم الصورة انما وضعت
لهذه فلا باس بخروج الصورة المعقولة عن الحلول عنها وهي معقولة غير
الحلول حال حلولها في القوة العاقلة وهو ظاهر وكذا نحال حصولها
في المركبات المذكورة لما مر **قوله** لانا نقول الصورة اذا تركبت او
المادة المعينة ايضا اذا حصلت تشخصها حصل المركب بالفعل لان
الصورة علة لتشخص المادة فيكون مع كل تشخص من الصورة تشخص
آخر من المادة غاية الامر ان المادة التي تكون مع صورة شخصية تشخصا
معينا يكون مع صورة شخصية اخرى تشخصا آخر فيكون المادة الواحدة
بالعدد تارة تشخصا وتارة تشخصا آخر بالنوع ولا محذور فيه وذلك كما حقق
في موضعه فظهر ان المركب كما يكون مع الصورة الشخصية بالفعل كذلك
يكون مع المادة الشخصية التي يكون تشخصها بتلك الصورة الشخصية لا
محالة بالفعل فلا فرق بين الصورة والمادة في ذلك ولك ان تقول
في الفرق بينهما ان الصورة الواحدة بالعدد يجب الحصول المركب معها
بالفعل بخلاف المادة الواحدة بالعدد فانه لا يجب حصول المركب
معها بالفعل **قوله** لكن يجب وجودها فيه بحث اذ الغاية هي العلة
الباعثة للفاعل على الفعل الباعث للفاعل على الفعل هو ذات
الغاية المطلوبة لا وجودها الذهني غاية الامر ان يكون وجودها الذهني

اوما

او ما يجري مجراه شرط لصيرورة ذات الغاية باعثا للفاعل على الفعل
ولا يلزم من ذلك ان يكون وجودها باعثا فيكون الغاية بذاتها علة
ذاتها لا يجب وجودها الذهني ومن ثم ذهب الشيخ الى ان حقيقة الغاية
علة حيث قال في الهيات الشفاء ولكل علة غائية من حيث هي العلة
لها حقيقة وشيئية والعلة الغائية بحسب شيئيتها سبب لان يكون سائر
العلل موجودة بالفعل عللا والعلة الغائية في وجودها مسببة لوجود
سائر العلل عللا بالفعل فكان الشيء في العلة الغائية علة علة لوجودها
وكان وجودها معلول معلول سببها لكن سببها لا يكون علة ما لم
يحصل متصورة في النفس او ما يجري مجراه وبالجملة فهذا وقال
الغائية علة بماهيتها والعجب ان الشارح فسره بان تصور الغاية
علة **قوله** اقول فيه نظر اقول نظره نظر اذ حاصل الجواب ان
الشيء لا يعرض له الاحتياج الى العلة الا بعد اتصافه بالامكان لانه علة
الاحتياج كما حقق في موضعه فلم يكن الامكان مما يحتاج اليه الشيء بل
هو حاصل قبل عروض الاحتياج له بخلاف المادة والصورة فانهما
وان كانا جزئين من الشيء لكن لا يكون عروض الاحتياج له بعد تقومه
بهما فان قلت اجزاء الشيء متقدمة على عوارضه فيكون تقومه بالمادة
والصورة متقدما على اتصافه بالامكان ويلزم تقدمهما على الاحتياج
فلا يحتاج المعلول اليهما كما لا يحتاج الى الامكان قلت تقدم الاجزاء

على العوارض مطلقا غير مسلم لان عارض الشيء قسمان احدهما ما يكون
عارضا له بالفعل كالحركة والنشو والثاني ما يعرضه العقل عن الشيء
وتحليل الشيء الى ضرب من التحليل كالوجود والامكان وتقدم الاجزاء
على القسم الاول لازم دون القسم الثاني فان منها ما هو من الاعتبارات
المتقدمة كتاثير الموجد فيه والامكان والوجود فان العقل يحكم بان
الشيء ما لم يكن ممكنا لم يؤثر فيه الموجد وما لم يؤثر فيه الموجد لم يصر
موجودا وما لم يصر موجودا لم يكن له مادة ولا صورة بالفعل اذ المعدوم
المطلق لا شيء محض لا تميز له اصلا فلا يكون له مادة ولا صورة
قطعا ثم مما يؤيد ان الشيء لا يحتاج في الوجود والعدم الى الامكان
ان الامكان هو تساوي طرفي الوجود والعدم كما بين في موضعه ومن جوز
احد الطرفين الذي هو عبارة عن وجود الشيء او عدمه لا يتوقف على
تساويهما كما في كفتي الميزان فانه يجوز ان يرجح احدهما على الاخرى
من غير ان يكونا متساويين في حين من الاحيان فان قلت اليس اذا
حكم العقل بان الشيء ما لم يكن ممكنا لم يؤثر فيه الموجد وما لم يؤثر فيه الموجد
لم يكن موجودا كان الامكان متقدما على الوجود تقدما ما بحسب الاعتبار
القائم هو بالعلية فيكون الامكان لا من انه علة للوجود وذلك غاية
ما لزم من ذلك تقدم الممكن عليه اذ الامكان امر انتزاعي لا وجود له
الا في نفس الامر والممكن ليس ممكنا بوجود الامكان له فان قلت

اذا

اذا كان الممكن متقدما على الموجود المعلول والفاعل ايضا علة له لم يكن
علته امرا واحدا وهو المطلق الممكن والموجود في نفس الامر شيء
واحد لا علية بينهما فيها اصلا ثم اذا فصله العقل الى الممكن والموجود
واخذه باعتبارين يحكم بتقدم احدهما على الاخر ولا يلزم من ذلك تقدم
احدهما على الاخر في نفس الامر الا يرى انه ثم واجب وموجود وخالق
ورازق والعقل يحكم بانه ما لم يجب لم يوجد وما لم يوجد لم يخلق لم
يرزق ولا يلزم من ذلك ان يكون الموجود والخالق والرازق
معلولا في نفس الامر وبهذا خرج الجواب عن النقض بالوجوب السابق
بان المقدم هو الواجب على قياس ما عرفت لا الوجوب فانه امر اعتباري انتزاعي
كالامكان قوله بجميع اجزائه التي هي بعينها يكون جزءا من العلة
التامة غير مسلم لان جزء العلة علة وجميع الاجزاء التي هي بعينه ليست
بعلة بل هي معلول انما العلة كل واحد ولا يلزم من كون كل واحد علة
ان يكون المجموع علة كما لا يلزم من كون المجموع معلولا كون كل
واحد معلولا قوله لكن كل ما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ممنوع وانما
يحتاج اليه لو لم يمكن وجود المعلول بدونه وليس كذلك لما وجد المعلول
بدون المعين والادوات وتطايرها فلان الفاعل الناقص يحتاج
اليها لا الفاعل الكامل قال الشيخ في الهيات الشفاء والفاعل ان
يحتاج الى حركة وآلات حتى يصدر ما في نفسه فهو لنقصانه في المادة والكامل فاعل

نقص

الصورة التي تشدد اثر منها وجود الصورة فرماد تهاد فى الممكن ان
يصدر المعلول من الفاعل الكامل فيمكن وجوده بدون تلك الامور
واما امكان وجوده بمعنى المعد والوقت وزوال المانع واسنادها
فلان المادة اذا لم يكن تام الاستعداد يحتاج الى شى اذ ذلك ليتم
استعدادها ولا يحتاج المعلول اليها لجواز حصوله فى مادة تامة
الاستعداد غير محتاجة الى شى كما ذكر وبالجملة الامور المذكورة مما يحتاج
اليه الفاعل او القابل دون المعلول ولعل مراد القوم من رجوعها
الى الفاعل او القابل هذا لا ما فهمه الشارح فان قلت على ما ذكرت
يلزم ان لا يكون الغاية ايضا مما يحتاج اليه المعلول لجواز صدوره من
الفاعل الموجب ومع يكون بدون الغاية كما صرح به الشارح قلت
الغاية التي عدوها من العلل لا يختص بفعل المختار بل يعم سائر الافعال
فقد اثبت الشيخ ذلك فى الهيات الشفاء ومن ثم قال المص واثبتوا
للطبيعيات غايات وكذا الاتفاقيات على انه يمكن دفع بعض
النقوض المذكورة ههنا ايضا بان يقال بعد تسليم ان الداعى على الاكل
هو الجوع لا تحصيل الشبع ان الجوع غاية فيجب الاعدام لا من حيث
التحصيل وكما يمكن ان يكون تحصيل معدوم باعتبار بعض الافعال
كذلك يمكن ان يكون اعدام حاصل باعتبار بعضها **قوله** فالفاعل
مبدأ التأثير ومنه تعالى الا ما منه وتعالى المادة ايضا ما منه لكن بعض

آخر وقد اشار الشيخ الى المعنيين فى الهيات الشفاء بقوله فنقول ان
كون الشى فى شى لا يمنع بعد الشى بل يمنع ان فى الثانى امر الاول
واختلاف جوهره يقال على وجهين **قوله** المتبادر من هذه العبارة فيه
بحث اذ المص ههنا فى صدد بيان احكام ما عرفه وهو الفاعل والاحكام
المذكورة فى متن الكتاب له ثلثة الاول ان الحكم الاول منها تعين كل
وجود بجميع جهات التاثير وكذا لا يكون حكم الثالث والرابع اعنى ولا
يجوز تعدد المعلول الخ ومع وحدته يتحد المعلول مقيدا بهذا القيد على
ما فسره الشارح لم يكن الحكم الثانى اعنى ولا يجب مقارنة العدم الى لا
يجب مقارنة الفاعل بالعدم اعنى المعلول مقيدا به فقوله وعند وجوده
بجميع جهات التاثير متعلق بقوله يجب وجود المعلول فقط لا بالجمل
المعطوفة عليه اذ لا يلزم من عطف جملة على اخرى ان يكون القيود
المعتبرة فى الاولى معتبرة فى الثانية وان عطف جملة على اخرى
بعد تسليم كما فى الثانية للاولى وبطرف التحقق لا فى تعلق القيود بها وتبادر
ذلك غير مسلم اذ ولانت قرينة على عدم اعتبار القيد فى الثانية كما
فيما نحن فيه **قوله** اما المادة والصورة فلا شك ان الكل باشتراط جزئه
بديهة فيجب اذ قد تحلل بعض مادة الحيوان والنبات مع بقائهما
بعينهما كما فى حال الذبول ومن ثم عرف صورة الشى الحقيقية التى بها
ما هو بالفعل **قوله** لان المعد مستلزم لاستعداد وجود المعلول

هذه المقدمة نظر فيه لان المعد علة ناقصة للاستعداد والعلة التامة وقته
لا يجب ان يكون مستلزما للمعلول فلا بد من بيان استلزامه للاستعداد
حتى يتم ما ذكره **قوله** او اراد فيه نظر واقول في الجواب اذا كان هناك
امران مستقلان يجوز وقوع المعلول بكل واحد منهما على سبيل البدل
لم يكن شيء منهما بخصوصه علة له لان العلة هي ما يتوقف عليه المعلول ولا
توقف للمعلول في الصورة المفروضة على خصوصية شيء منهما لامكان
وقوعه بدون كل واحد منهما بل العلة فيها انما هي احدهما لان المعلول
لا يمكن وقوعه بدون احدهما واذا لم يبق احدهما لم يبق المعلول بلا
اشتباه فلا نقض بهذه الصورة اصلا واذا كان هناك امور يجوز
وقوع المعلول بكل واحد منها على سبيل البدل كانت العلة احدها واذا
لم يبق احدها لم يبق المعلول فلا نقض بهذه الصورة ايضا ولا يرد
اطلاق لفظ العلة على كل واحد من الامرين او الامور المذكورة
لجواز التوسع فيه ولا احتمال مع التنبيه بان تعريف العلة يقتضي ان لا
يمكن المعلول بدونها وتوهم انه اكتفى في تعريفها بما يتوقف الشيء سواء امكن
وقوعه بدون آخر او لم يمكن كما وقع ذلك لبعض محشي القسمة وجعل المعين و
المعد واحدا من المذكورة في صدر البحث من اقسام العلة بتوهم
دخولهما في تعريف العلة **قوله** قد سبق انه لا استحالة فيه ويجب اذ
غاية ما علم مما سبق انه يجوز ان يكون هناك امران مستقلان يجب

اذا حصل احدهما حصل المعلول من غير حاجة الى ضميمة بخصم الآخر اليه
منع ذلك لان يكون خصوصية كل منهما علة حتى يكون العلة متعددة كما سبق
الاشارة اليه فان قلت اذا لم يكن خصوصية كل منهما علة فاذا وجد
المعلول بواحد معين منهما يلزم وجود المعلول بدون العلة قلت قد
عرفت ان العلة في هذه الصورة هي احدهما وهو متحقق هناك بتحققه
هذا الواحد من حيث انه احدهما لا من حيث خصوصه كما ان علية الانسان
للشيء من حيث انه حيوان لا من حيث خصوصية الانسانية **قوله**
والحل منع المقدمة القائلة هذا اقول لا يصح منع تلك هذه المقدمة في تعريف
العلة بان يقال لا نسلم انه اذا لم يكن خصوصية كل واحد من الامرين
المستقلين اللذين يصح وقوع المعلول بهما لتحقق علته لم يكن علته
متعددا وانما قلنا انه لا يصح المنع المذكور هناك بناء على ما مر من ان
العلة هي ما يتوقف عليه المعلول ولا توقف للمعلول في الصورة المفروضة
الا على احدهما فلا يتعدد العلة فيها قطعا بخلاف الشرط فانه لا يلزم
فيه توقف المعلول عليه لما مر من حصر العلل في الاربع جاز ان يكون
كل واحد من الامرين المفروضين شرطا واذا تعدد الشرط جاز بقاء
المعلول بعد شرط بشرط آخر فترتيب الشرط للفاعل في امتناع بقاء
المعلول بعده كما اشار اليه بقوله واما الفاعل والشرط وعدم
المانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها غير سديد **قوله** فانه يتحقق

مصدريتان متغايرتان فان قلت قد حكم المستدل باتحاد المصدرية
والخصوصية بقوله فنعبر عن تلك الخصوصية بالمصدرية ثم
الخصوصية بامر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول لا
يكون له ذلك مع غيره فيكون المصدرية هي الامر المخصوص المذكور
ولا يلزم من تعدد المعلول تعدد الامر المخصوص المذكور لجواز ان
يكون لذلك المخصوص مع كل واحد من المعلولين ارتباط وتعلق و
اختصاص آخر لا يكون له ذلك مع غيره وتعدد الارتباط والتعلق
لا يوجب تعدده نعم المصدرية التي هي نسبة بين المصدر والصادر
يتعدد بتعدد الصادر واين هذه من تلك قلت ذلك الامر المخصوص
علة لاحد المعلولين من حيث انه مرتبط به مناسب له مناسبة مخصوصة
بها يوجده دون غيره ولولاها لكان ايجاده لذلك المعلول دون
غيره ترجيحا بلا مرجح مثلا اذا اراد شخص ان يتحرك حركة مخصوصة اراده
ترتب عليها الحركة صار بواسطة تلك الارادة مناسبا لهذه
الحركة مناسبة مخصوصة تقتضي صدورها عنه فيصدر الحركة عنه لمناسبتها
ويكون العلة الذاتية للحركة المذكورة هي الشخص من حيث هو مناسب
لها لا من حيث انه حيوان او انسان او قائم او بان الى غير ذلك فلاح
ان العلة الذاتية لاحد المعلولين هي المناسبة له من حيث هي كذلك
وكذا العلة الذاتية للمعلول الآخر هي المناسبة لذلك الآخر من حيث

هي كذلك والمناسبة وان كانت امرا اعتباريا انتزاعيا لكن المناسب
الذي يصدر عنه المعلول موجود عيني لا محالة ومتغاير باختلاف
المناسبة تحقق فان المناسب لهذا المعلول من حيث هو مناسب له
مغاير للمناسب للمعلول الآخر من حيث هو مناسب لذلك الآخر حتى
لو استند احد المعلولين الى ذلك الامر من حيث هو مناسب للآخر لم
يمكن اسناده الى العلة الذاتية الا يرى ان العمى والجهل وان كانا
متحدين في الخارج لكن الاعمى والجاهل الموجودان فيه وان كانا
بالذات شخصا واحدا فهما متغايران بالحيثية بحيث يكون كل منهما
علة حيثية لما يكون الآخر علة ذاتية له فالامر المخصوص المذكور من حيث
انه مرتبط باحدهما مناسب له مناسبة بها يوجده دون غيره وبالجملة
من حيث انه علة ذاتية له وهذا هو المعنى بمصدرية مغايرة من حيث
انه مرتبط بالآخر مناسب له تلك المناسبة فتحقق مصدريتان متغايرتان
بلا اشتباه قوله وبهذا التحقيق يندفع الاعتراض بانه لم لا يجوز ان
يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة وبها
فرضت واحدة او فرضت كثيرة فانها لا يكون الا تلك الخصوصية مع
تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض
ووجه الدفع ان تلك الذات من حيث انها مرتبطة باحدها مناسبة
له علة ذاتية له ومن حيث انها مرتبطة بالآخر مناسبة اياه علة ذاتية

تان
رز

للماهية كما عرفت ولا يخفى ان ارتباطها باحدهما ومناسبتها له غير ارتباطها
بالآخر ومناسبتها اياه فيكون المرتبط باحدهما المناسب له من حيث
هو كذلك اعني العلة الذاتية له مغايرا للمرتبط بالآخر المناسب اياه
اعني العلة الذاتية للماهية فيكون العلة الذاتية في الصورة المفروضة
متغايرا متكثرا او يوجد فيما فرض واحدا من جميع الجهات جهة تغاير
وتكثر هذا خلف فان قلت اذا لم يكن تلك النسبة المذكورة التي بها
يكون العلة علة وجودية في الخارج كان حكمها حكم السلوب فكما لا يكون
تكثر السلوب موجبا لتكثر الواحد الحقيقي كذلك لا يكون تكثرها موجبا
لتكثره قلت التفصي عن هذا يقتضي تمهيد مقدمة هي ان مبادي المحمولات
بالمواطاة اقسام فبعضها موجود عيني حاصل بالفعل فيما هو المحمول
كالضوء المبدأ للمضيء الحاصل فيه بالفعل وبعضها ليس موجودا عينيا حاصلا
فيه بالفعل لكنه من عوارضه التحليلية المشبهة تحليلا بحسب الوجود
العيني اليه وحصوله فيه شبيه بحصول الاجزاء التحليلية في الكل كالكثرة
المبدأ للكثير فانها ليست من الموجودات العينية كما حقق في موضعه لكن
لها حصول في الاشياء على ما نقلنا عن [illegible] في مباحث الماهية من ان
للعدد حصولا في الاشياء كحصول النقش وبعضها ليس حاصلا فيه
حصول [illegible] الا وليس كعدم الحركة المبدأ للعديم الحركة فان عديم
الحركة يدل على سلب صفة هي الحركة لا على ثبوت صفة فعلية او تحليلية

ثم

ثم لا يجوز ان يكون مبدأ ما يصدق على الواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه في
الخارج اصلا من القسم الاول والا لامكن ان يكون له صفة خارجية ويجوز
ان يكون من القسم الثاني اذ لا يستلزم ان يكون له صفة خارجية يمكن
لا يجوز ان يصدق عليه امور يكون مباديها من هذا القسم اذ لو كان
صدقها عليه مستلزما لتغايره في الخارج وتكثره فيه فان من الاشياء التي
يكون مباديها من هذا القسم ما يستلزم صدقها على الشيء تغايره وتكثره
الشيء وتكثره في الخارج كالواحد والكثير فان الشيء حال كونه واحدا
مغاير لذلك الشيء في الخارج حال كونه كثيرا وان كانت الوحدة والكثرة
من العوارض التحليلية اما اذا لم يكن كثرتها مستلزما للتغاير الموضوع و
تكثره في الخارج كالموجود والشيء فان الامر العيني حال كونه موجودا لا
تغاير في الخارج حال كونه شيئا فيجوز صدقها عليه وكذا يجوز ان يصدق
عليه امور يكون مباديها من القسم الثالث لان سلب الامور عن شيء لا
يقتضي تغايره وتكثره في الخارج واذا مهدت هذه المقدمة فاقول لا
شك ان العلة الذاتية ليست في الخارج ما هو المناسب له المقتضي لمجعوله
دون حصول غيره تغاير مغايرة خارجية لما هو العلة الذاتية له في
الخارج وهو المناسب له المقتضي لمجعوله دون حصول غيره فيكون صدقهما
على الواحد الحقيقي موجبا لتغايره وتكثره في الخارج بخلاف السلوب
لما عرفت فان قلت اذا كان ثبت سلوبا عن الكل مسلب ثبوتا

لها واذا كان لها سلوب باعتبارها كان سلبيّة ثابتة لها فيكون تكثّر
السلوب مستلزما لتكثّر الصفات ولما صحّ سلب امور كثيرة عن
الواحد الحقيقي كانت له صفات متعددة وذلك ينافي الوحدة
الحقيقية قلت اذا كان ب مسلوبا عن آ في الخارج لم يثبت لها
في الخارج ثم قد يعتبر العقل عدم ثبوت ب صفة ثابتة لها فثبوت
الصفة هناك باعتبار العقل وتعمله لا بحسب الخارج فلم يلزم من تعدد
سلب الامور عن الواحد الحقيقي ان يكون له صفة خارجية تنافي
وحدته الموفق **قوله** فلانه اذا موجود واقول هذا المنع غير مفيد لما ثبت
من انها وان لم يكن موجودة لكن يتغير ويكثر بتغيرها ما هو العلة الذاتية
في الخارج وبوجد جهات الكثرة في الواحد الحقيقي **قوله**
والواحد الحقيقي كالواجب متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب و
الاضافات وان لم يكن تحققه في الخارج بمسلّم لان اتصاف شيء
بشيء منهما والنسبة في المنتسبين ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
فكيف يتحقق الاتصاف في الخارج بدون احد المنتسبين سوآء
كان الخارج ظرفا لنفس الاتصاف او ظرفا لوجوده وقد سبق منا
اشارة الى تحقيق هذا في مباحث الوجود فاذن ما آل كون آ مسلوبا
عن آ في الخارج الى عدم اتحاده معا وعدم اتصاف الآخر به لا الى
ثبوت صفة له كما هو في الواقع هناك عدم امر بعنوان ذلك الامر في الواقع

رجا

لا

لا ثبوت صفة العدم للامر واما جعل العدم صفة ثابتة له فانما هو باعتبار
العقل وتعمله كما يعتبر ان عدم كل واحد من الامور الغير الحاصلة في
البيت حاصل فيه وما هو الواقع هناك ان ليس في البيت شيء من تلك
الامور الا ان فيه اشياء كثيرة هي اعدام تلك الامور فليس حصول الاعدام
المذكورة فيه الا امرا اعتباريا يقطع النظر عن الاعتبار واما الاضافات
مع انها ليست من اعيان الموجودات فهي قسمان احدهما ما يتغير
بتغيره الموجود العيني على ما عرفت في الالهيات الغير ومنع تكثر
هذا القسم في الواحد الحقيقي والثاني ما لا يتغير بتغيره الموجود العيني
ولا يمتنع تكثر هذا القسم فيه **قوله** وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى
بهمنيار قد ذكر بهمنيار هذا الوجه في كتاب التحصيل لكنه لم يجعل اللازم
اجتماع النقيضين كما نقله الشارح بل جعل اللازم عدم صدور الباري
عن الاول من الجهة التي يجب صدوره عنه منها فانه قال واعلم ان
الشيء البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين متغايرين
بالطبع فانه لا يصدر عنه شيء الا بعد ان يجب صدوره عنه فان صدر
عن آ ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن ب واجبا صدوره
عنه فانه ان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث
وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذن صدور
ب عنه واجبا هذا ما ذكره ووجهه انه ب يصدر عن آ من حيث انه

مرتبطة بذلك مناسب ومعيض له فلو صدر اعني آ من حيثية واحدة
كانت تلك الحيثية ارتباطا آ ومناسبته مع احدهما واقتضاؤه وجود احدهما
منهما وان كانت تلك الحيثية هذه اذ لا يتصور ان يكون تلك الحيثية
التي بها يصدر عنه كلاهما ارتباط آ بـ فقط لامتناع صدور ما ليس
بـ عن آ من حيث انه مرتبط بـ وكذا لا يتصور ان يكون تلك
الحيثية ارتباطه بما ليس بـ لذلك ولا يتصور ايضا ان يكون
تلك الحيثية غير ارتباطه ومناسبته مع شيء منهما وهو ظاهر فالحيثية
التي يتصور ان يصدر آ بها غير ما ذكرنا من ارتباطه ومناسبته
مع احدهما ومن البين انه لا يجب صدور بـ عن آ من حيث انه مرتبط
باحدهما مناسب مستعقب لواحد منهما فلا يكون اذن صدور بـ
واجبا عن آ من تلك الحيثية فظهر ان مبنى التشنيع هو حمل الكلام
على خلاف المراد **قوله** واعترض بان ثبوته لا يتوقف على ثبوت المعروض
فيه بحث اذ لا ثبوت للسلب في الواقع والواقع انه ليس هناك شيء و
ليس ثبوت السلب الا باعتبار العقل وتعقله كما مر غير مرة فكيف لا يتوقف
على العقل واعتباره فان قلت لا يتوقف معلولية السلب في العلية
على ثبوته لما سبق من ان الوجود يتوقف على عدم شيء فلم لا يجوز ان
يصدر عن الواحد الحقيقي بشرط عدم امر شيء وبشرط عدم امر اخر شيء
آخر مع انه لم يكن للعدم ثبوت قلت يلزم ح ان يكون الواحد الحقيقي

علة ذاتية لها في الخارج وان كان ذا علتين فيكون له مع كل منهما ارتباط
ومناسبة لا يكون له مع غيره وذلك لا يوجب تكثره في الخارج كما مر
بيانه آنفا **قوله** بل يجوز ان يحتاج الى علة ما اقول اذا احتاج
المعلول الى علة ما لا الى كل واحد من العلتين كان ما يحتاج اليه المعلول
واحدا لا متعددا وغاية ما لزم من حصول الاستناد الى كل واحد منهما
من قبله ان يصير ما يستند اليه المعلول متعددا ولا يلزم من ذلك ان
يصير ما يحتاج اليه المعلول في الصورة المفروضة متعددا فيكون المحتاج
اليه الذي هو العلة بمقتضى توزيعها في الصورة المفروضة غير متعدد
فلم يكن هناك توارد العلتين على معلول واحد نوعي بل يكون توارد
ما يستند اليه المعلول علته والمفروض في تلك لا هذا فالصواب في
الجواب ان يقال ان المعلول المحتاج الى العلة يجب الوجود كما مر
اليه الاشارة وانما جاز ان يكون للمعلول النوعي وجودان جاز ان يحتاج
الى علتين بحسبهما فيكون في احد الوجودين محتاجا الى احديهما وفي
الآخر الى الاخرى بخلاف المعلول الشخصي فان له وجودا واحدا
يحتاج بحسبه الى علة واحدة سواء كانت امرا واحدا بعينه او كانت
احدى الامور المعينة فان قلت جاز ان يكون لشخص واحد وجود
في الذهن ووجود في الخارج فجاز التوارد عليه بحسبهما قلت المشخص
ان الامر الخارجي والصورة الذهنية يمتنع ان يكونا واحدا بالشخص

وقد مرت منا اشارة الى هذا في مباحث الوجود الذهني ولو جاز
ذلك لجاز توارد العلتين المستقلتين على المعلول الشخصي ايضا بان
يكون محتاجا الى احدهما بحسب وجوده الخارجي والى الاخرى بحسب
وجوده الذهني **قوله** بعين كل واحدة منهما احتياج المعلول اليها
على ما تقدم في بحث اذ قد تقدم ان كل واحدة من العلتين بعين
الاستناد المعلول اليه ومعناه انهما بعين وتوقع المعلول بها لا انها
تعيين احتياج المعلول اليها اذ لو اريد بالاستناد والاحتياج لكان
المعلول محتاجا الى كل منهما في نفس الامر بسبب استقلال العلتين فيمتنع
وجوده بدون شيء منهما لامتناع وجود المحتاج بدون المحتاج اليه سواء كان
معنى الاحتياج ذات المحتاج او ذات المحتاج اليه اذ لو انا لا نسلم انه يكون
مجموعهما علة واحدة مستقلة لان كل واحدة منهما علة مستقلة اخرى
كما هو المفروض **قوله** والطبائع لا وجود لها في الخارج بل
الحق انها موجودة فيه كما ذهب اليه جمهور الحكماء وصرح به المصنف
في مباحث الماهية وحققنا هناك وكفاك تنبيها على وجودها فيه
صدق قولك زيد انسان في الخارج فان المراد بالمحمول في تلك القضية
هو ما يفهم من لفظ الانسان كما اطبق به المنطقيون فاذا لم يكن
ذلك المفهوم موجودا في الخارج لم يصح ان زيدا هو ذلك المفهوم فيه
لان ما لا يكون موجودا في الخارج يمتنع ان يكون شيء عينه فيه بالضرورة

هو

بالضرورة فهو انسان موجود في الخارج ولا شك انه طبيعة نوعية فيكون
الطبيعة النوعية موجودة فيه وهو المطلوب **قوله** بل معناه ان افراده
التي هي واحدة بالنوع قد سبق ان تلك الافراد امور متكثرة في
الواقع وكان وصفها بالوحدة وصفا لها بحال متعلقها الذي هو
النوع فلو حمل كلام المصنف على ما حمله الشارح عليه يصير حاصله انه يجوز توارد
العلتين المستقلتين على الامور الكثيرة التي متعلقها واحد وحينئذ
جدوى هذا الكلام اجلى من ان يخفى فالوجه ان يدرك كلام المصنف على
ظاهره ويعتبر بما اشرنا اليه **قوله** ففيه بحث يعرف بالتامل كان
ذلك البحث انها ليست من العوارض العارضة للاشياء في العقل فانها
يوصفان بها حال كونها في الخارج والمعقولات الثانية انما يعرض
لها في العقل والجواب ما مر غير مرة من ان المصير اليها بالمعقول الثاني
معنى آخر وهو ما لا يكون ماهية لشيء من افراده ولا يكون بحذائه موجودا
في الخارج كالشيء والموجود والواحد والكثير ونظائرها ولا شك ان
مفهوم العلة والمعلول من هذا القبيل **قوله** فيتوقف كل منها بحسب نفسه
اقول هذا غير وارد على ما ذكره المصنف لان حاصل ما ذكره انه لو ترتب الى
معروضاتها بانه سلسلة واحدة الى غير النهاية لم يكن شيء من احادها حاصلا
بالفعل لان كل واحد منها كان ممتنع الحصول بدون علة حاصلة
بالفعل فما دام للطرف حكم الوسط من عدم الحصول لم يحصل واحد بالفعل آخر

يحصل بواحد آخر لكن احدها حاصلة بالفعل فلم يكن السلسلة غير
متناهية ويجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة وحاصل
ما اورده الشارح عليه انه لم لا يجوز ان يحصل واحد من آحاد بواحد آخر
وهذا الآخر بآخر وهلم جرا وهذا الاحتمال انما يجوزه العقل اذا لاحظ
احد آحاد السلسلة وفرض حصوله بواحد آخر ثم يفرض ذلك الآخر
بآخر وهكذا فانه اذا لاحظ بهذا الوجه لم يقدر على استيفاء جميع
آحادها لعدم تناهيها فلم يظهر الخلف عنده اما اذا لاحظ جميع
آحاد السلسلة اجمالا وتذكر ان شيئا منها لا يحصل بالفعل ما لم يحصل
واحد آخر بالفعل فلا يشك في انه ما دام للطرف حكم الوسط لم يحصل شيء
بالفعل حتى يحصل بواحد فلا يوجد شيء من آحادها قطعا ويظهر بطلان
ان قول المصنف يجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف منحل للدليل المذكور
لانه مصادرة كما حسبه الشارح قيل هذا الدليل من مخترعات المصنف وليس
كذلك لانه مذكور في كتاب التحصيل لبهمنيار **قوله** والعقل بعوض هذا
الحكم واقعا حتى يظهر الخلف لا يذهب عليك انه لو كان بين آحاد
الجملتين ترتيب حتى كان هناك سلسلتان فلو طبق احدهما على
الاخرى وكانت زائدة عليها يلزم تناهي الناقصة فيلزم ان السلسلة
التي هما طرفان متناهية اما اذا لم يكن بين آحاد الجملتين ترتيب و
طبق آحاد احدهما على آحاد الاخرى وكانت زائدة عليها لم يلزم

تناهي شيء منهما لان ازدياد غير متناه على آخر لا يوجب تناهي شيء منهما
لا يقال لكن لو حصل ترتيبها بين آحاد الجملتين بالغير لزم تبيين حجر
غير السلسلتين لم يطبق احدهما على الاخرى ويلزم تناهي الثاني
لانا نقول من الجائز ان يكون الترتيب بينهما محالا لاستلزامه امر
او من اجزائهما ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى لا يذهب عليك ان
التسلسل يتصور ان يكون من جانب العلل فقط بان يكون علل
كل واحد من آحاد السلسلة غير متناهية دون معلولاته ويتصور ان
يكون من جانب المعلولات فقط بان يكون معلولات كل واحد من
آحادها غير متناهية دون علله ويتصور ان يكون من الجانبين بان
يكون علل كل واحد منها ومعلولاته كلاهما غير متناهيين والجزء
الذي يجوز ان يكون علة مستقلة للجميع كما قرره الشارح انما يوجد على
التقدير الاول دون الاخيرين **قوله** انها ممكن بمجرد عبارة بل
هي ممكنات لا يشتبه على ذي مسكة ان الممكن قد يكون واحدا وقد يكون
كثيرا وان احتياجه الى السبب لصفة الامكان لا لصفة الوحدة او
الكثرة فكما ان الممكن الواحد يحتاج الى السبب كذلك الممكن الكثير يحتاج
اليه فظهر ان نفي كون الآحاد ممكنا واثبات انها ممكنات لا يغني
استغنائها عن السبب قطعا غاية الامر ان يكون سببها جميع اسباب
الآحاد ومع تيقن ان جميع تلك الاسباب التي هي علة السلسلة اما عينها

او داخل فيها او خارج عنها ولسياق الكلام وقوله وما يقال ان وجود
الآحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن التحصيل لان قال عن
التحصيل اذ مغايرة وجودات الآحاد لوجود كل واحد منها ظاهرة لا
يركب لا وجود وكل واحد منها جزء لوجودات الآحاد وبالاسر **قوله**
وسلكها المتنافيان في طرفي النقيض اي سلكا العلية والمعلولية
في التحقق والارتفاع فان العلية كنقيض المعلولية فيهما لا العدم لا عدمهما
على الآخر اصلا فلا يحكم العقل بانه تحقق العلية او لانه تحقق المعلولية
ولا بانه يرتفع العلية او لانه يرتفع المعلولية بخلاف العلة والمعلول
فانه يحكم بان العلة تحقق اولا ثم تحقق المعلول وبانها يرتفع اولا
ثم يرتفع المعلول وذلك لان العلية والمعلولية متضايفان وهما
متكافئان في الوجودين وفي الارتفاع ايضا كما حقق في موضعه وحمل
كلام المتن على هذا اولى مما حمل الشارح عليه اما اولا فلانه يخل الاداء
المذكور في الشرح واما ثانيا فلبقاء العلية على عمومه كما هو الظاهر
واما ثالثا فلان حاصل الكلام على ما ذكره انه اذا كان الفاعل موجودا
كان المعلول موجودا واذا كان معدوما كان معدوما وليس لذلك
مع ما سيذكره المص من قوله ان الفاعل في الطرفين واحد كثير فائدة
تأمل **قوله** الفاعل لوجوب اللازم للفعل لا شك ان المعلول وان
توقف وجوده على كل واحد من علله لكن الفاعل هو الذي يقتضيه ويجعله

واجب الحصول لوجوده دون غيره ولذلك يقال ان المقتضي والموجد
وما منه الوجود وقولهم نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب اشارة الى
انه يقتضيه ويوجبه والقابل لا يقتضي المقبول ولا يجعله واجب الحصول
ولا يوجده بل ليس له الا استحقاق حصول المقبول فيه وهو معنى
الامكان وقولهم نسبة القابل الى المقبول بالامكان اشارة الى
انه يستحقه فالفاعل يوجب المعلول والقابل لا يوجبه بل يستحقه فلا يكون
الفاعل قابلا وعلى هذا التقدير لا يرد النقض بالقابل الذي تم فيه جميع
شرائط القبول لانه وان كان حصول المقبول فيه واجبا لكن
لا يكون القابل مقتضيا لحصوله موجبا له بل الاقتضاء والايجاب
من قبل الفاعل ليس الا ولا يرد النقض ايضا بان الايجاب من جهة
الفاعلية والامكان من جهة القابلية فيكونان من جهتين ولا محذور
فيه لان ايجاب الفاعل للمفعول متقدم على فعله بالذات وامكان
حصول المقبول في القابل متقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي
الذي لا تعدد فيه اصلا فاعلا لشيء وقابلا له لكان فيه قبل الفعل
والقبول جهتان جهة بها يوجبه ويقتضيه وجهة اخرى بها يستحقه ويمكن
حصوله فيه هف **قوله** وفيه نظر اعلم ان كلام المص في هذا المقام مبني
على ما حققناه في مباحث الماهية من ان تشخص النوع المنحصر في فرد هو
ذلك النوع مقترنا بالعوارض المميزة المعينة الخارجة عنه ومشخص

الكلام بالعنصريات لكون انواعها كثيرة الافراد ودرعلى هذا التحقيق لا يرد
النظر المذكور لان حاصل الاستدلال ان التشخص العنصري كتشخص النار
لو كان علة ذاتية لتشخص آخر منها وكان تشخص النار هو المهية النوعية
النارية متقومة بالعوارض المميزة الخارجة عنه كان المتقوم والمتقوم
كلاهما تلك المهية متقومة بالعوارض المميزة المذكورة الخارجة عنها
فح يكون معلول التشخص من النار مقتضيا لمعلول المهية النارية وهو
لا محالة يكون في ضمن تشخص آخر منها ومعلول التشخص الآخر لكونه ايضا
نفس المهية النارية متقومة بالعوارض مقتض لمعلول المهية الا انه
مرة ثانية فيحصل الا ما لا نهاية مع تشخص ثالث وهكذا الى غير النهاية ولا يلزم
من هذا ان يكون كل تشخص منها علة لذلك التشخص الآخر المعلول
فرضا كما حسبه الشارح لان تميز هذا التشخص عن الاشخاص الآخر المذكورة
انما هو بالعوارض الخارجة عنه وهي غير مستندة الى المهية النارية
ليلزم تحققها في كل معلول من المعلولات المذكورة بل هي مستندة الى
امور اخر يتفق حصولها هناك ولما كان للمهية ثبوت ما بعوارض اخرى
كما حقق في موضعه لكان لكل معلول من تلك المعلولات عوارض
اخرى فيلزم في الصورة المفروضة وجود اشخاص غير متناهية وهو المطلوب
قوله وبالحقيقة ان العلة هي المهية اقول ههنا كان العلة هي المهية
لكن لما كانت المهية متحققة مرة في ضمن تشخص ومرة اخرى في ضمن تشخص

آخر لم يكن محتاجا اليها في ضمن التشخص الاول لامكان وقوع المعلول
بها حال كونها في ضمن التشخص الثاني واي في ضمن التشخص الثاني
لامكان وقوع المعلول بها حال كونها في ضمن التشخص الاول فلو
كانت علة في ضمن احدهما دون الآخر لزم ان لا يكون العلة اعني
المهية في ضمن التشخص المذكور محتاجا اليها بل يكون مستغنيا عنها
وهذا هو المراد من استغناء المعلول عن التشخص قبل قوله وهو
ثم قد مر ان كل تشخص من اشخاص النوع المتكثرة الاشخاص هو نفس
ذلك النوع حال كونه متقوما بالعوارض المميزة الخارجة عنه فلا محالة
يكون اشخاص كل نوع من تلك الانواع متحدة في تحقق المهية وبهذا
يتحد الجواب اذا اسئل بما هو عن كل واحد منها كما في الدرر والشيخ قد
فسر الشهوة بالشوق نحو طلب منبعث عن ادراك الملائمة
في الشيء اللذيذ او النافع ولا شك ان الدرر والشيخ باقي الشوق نحو
طلبه منبعث عن ادراك الملائمة في الشيء النافع فلا يكون ما لا تشتهيه
الانسان اللهم الا ان نفي الشهوة بمعنى آخر فلم يلزم مما ذكره وجود
الاجماع بدون الشوق قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الحيوان ما لم
يشتق الى شيء يشتهيه اشتياقا او تخيلا او لم يتوهم لم ينبعث الى الطلب
بالحركة قوله ان المتحرك علما قد يخيلها او لا اقول التخيل كالمسافة
في اول الامر غير لازم لاحتمال ان يخيل المتحرك بالارادة جزءا من

المسافة فيقطعها بحيث اذا فرض فيقطعه وهكذا الى ان يقطع مسافة لا تتخللها في ابتداء زمان الحركة وكذا لحيل حدود المسافة غير لازم وهو ظ وانما اللازم تخلل اجزاء المسافة على الوجه الذي تحققه

قوله معرفة هو اعمّ من الحدود الواقعة في اثنائها ان اراد بالحدود الواقعة في اثناء المسافة نهايات مفروضة فيها فقط لا اجزائها لم يلزم من عدم تخلل الحدود وعدم تخلل اجزاء المسافة ولا تشتمل الحركة والمسافة يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها وان اراد بها ما يعم اجزاء المسافة فدعوى المتحرك بالاختيار عن اجزاء مسافته غير مسلم الا يرى ان البصر يدرك اجزاء مسافة مجال الحركة فلا مجال لرد كيفها لكن لما سارا وراك اجزاء المسافة حال الحركة ملكة للنفس لم تتوجه اليه توجها تاما فزعمت الى انه غير مشعور لها الاشتباه في انها ادركها ام لا واذا استدعيت لم تشعر باجزاء المسافة تبلد في المشي تتوقف على ادراك اجزاء المسافة ولم يتقدم على ادراكها بالنظر الذي اعتاده ادركها حال الحركة بذلك الطريق والاعمى تخيل اجزاء المسافة عند ضرب العصا اليها اذا اعتاد المشي بالعصا واذا مشى بلا عصا تبلد في المشي بمثل ما ذكر ثانيه البصر واذا ادرك المحرك بالاختيار اجزاء مسافته بالطريق الغير المعتاد كان توجه النفس اليه اكثر فلما اشتبه عليه انه ادركه ام لم يدركه **قوله** فيكون فيها تخيل المسافة

باسرها اجمالا فيه بحث وان الحركة التوسطية وان كانت امرا واحدا مستمرا باقيا من مبدا المسافة الى منتهاها لكن يختلف نسبها الى اجزاء المسافة حاصلا ولا يجوز ان يصدر عن الامر الثابت وحده امر مختلف النسبة وقد صرح الشيخ بهذا في الهيات الشفاء حيث قال ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدا الحركة القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى حل ما بعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة اذا اوضحنا ان الحركة معنى متجدد والنسب كل شطر منه يختص بانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال هذا الكلام ولا شك ان تخيل المسافة اجمالا معنى ثابت فلا يكفي في وقوع الحركة ولا مبني وقوعها من امر غير ثابت اقوال وههنا تخيل اجزاء المسافة شيئا فشيئا في زمان الحركة مع الشوق والاجماع التابعين له وليس تخيل كل جزء من اجزاء المسافة امرا فرضا على حدة حتى يلزم ان يكون هناك تخيلات غير متناهية بل تخيل اجزائها امر واحد منطبق على زمان الحركة بحيث يقع في كل جزء من الزمان المذكور شطر من هذا التخيل وكذا الشوق الى قطع كل جزء ليس امرا آخر على حدة حتى يكون هناك اشواق غير متناهية بل هناك شوق واحد منطبق على زمان الحركة على قياس ما عرفت في التخيل وهكذا الحكم في الاجماع ثم يتفرع ان تحليل الحركات والتخيلات والا

الحركة او الواقعة منه متن الكتاب على ابعاضها العرضية فان كل جزء فرض
من الحركة يمكن ان يجزى فرض فيها الارادة الواقع في زمانه وهو يمكن يجزى فرض
من التخيل الواقع في ذلك الزمان اذ العقل يحكم باستناد اجزاء الحركة
الى اجزاء الارادة وباستناد اجزاء الارادة الى اجزاء التخيل لا على ان
هناك حركات وارادات وتخيلات حاصلة بالفعل كما هو المتبادر
من العبارة حتى يرد ان كان يجب كل جزء فرض من المسافة احد
لزم وجود امور مترتبة غير متناهية محصورة بين حاصرين وان كان
يجب بعضها دون بعض لزم الترجيح من غير مرجح فان قلت على ما ذكر
لا بد في وقوع الحركة من امر غير ثابت فذلك الامر في الحركة الطبيعية
والقسرية ما ذا قلت اما في الحركة القسرية فذلك الامر هو الميل القوي
المنطبق على زمان الحركة المايل الى الضعف بحيث يكون ما وقع
من اجزائه الوضعية في الجزء الاول من ذلك الزمان اشد مما وقع في
الجزء الثاني منه وما وقع في الجزء الثاني اشد مما وقع في الثالث وهكذا
وسبب ذلك ان الطبيعة لا تقدر على دفع الميل القريب دفعة بل ترفع
شيئا فشيئا ودفعاتها كما ان طبيعة الماء لا تقدر على دفع الحرارة
الغريبة ودفعها دفعة كذلك واما في الحركة الطبيعية فذلك الامر هو
الميل الى حالة الجسم الخارج عن الحيز الطبيعي المنطبق على زمان الحركة
المائل الى الشدة بحيث يكون ما وقع من اجزائه الوضعية في الجزء الاول

ثم هذا

ثم هذا الزمان اضعف مما وقع فيه في الجزء الثاني وما وقع في الثاني
اضعف مما وقع في الثالث وهكذا وسبب ذلك ان الطبيعة اولا
اما دام ان يفعل لكون هي الفعل بغير اقتدار عليه وما صدر عنها يكون
اقوى واتم اذ لم يكن هناك مانع فان قلت ننقل الكلام الى الميل
في الصورتين ونقول ان كان وقوعه بامر ثابت يلزم من وقوعه عن الثابت
بالثابت ولو جاز ذلك فليجز وقوع الحركة ايضا بامر ثابت وان
كان بامر غير ثابت ننقل الكلام وتسلسل قلت وقوعه بامر غير ثابت
هو الطبيعة بشرط تبدل الزمان وتحقيقه ان كون الطبيعة قسمان احدهما
ما يصدر عنه دفعة اما ان يستغرق زمانا كالبرودة الذاتية الصادرة
عن طبيعة الماء او لا يستغرق زمانا كالامور الآنية الصادرة عنها الثاني
ما يصدر عنه في زمان بحيث يكون في كل جزء من الزمان الواقع هو فيه
شطر منه كالحرارة الغريبة الحاصلة في الماء المجاور للنار ولذلك تزداد
اشتدادا بحسب اشتداد الزمان ولا شك ان الميل في القسر من
القسم الثاني واما ازدياد ضعف الاول وشدة الثاني فيجب اشتداد
الزمان وسبب وقوع الاول هو القاسر وطبيعة المقسور من حيث
هي واقعة في الزمان وسبب وقوع الثاني هو طبيعة الجسم الخارج
عن حيزها الطبيعي من حيث هي واقعة في الزمان فللزمان مدخل فيهما ولو
وان انتقل الكلام الى الزمان لا يتحمل لانتهاء الامر الى التخيل الاجزاء

الزمنية المدركة من الماء ثم تسيا فسيا تامل قوله واعترض انه
اعلم ان للامام مناقشة في بيان ان القوة الجسمانية لا يفعل الا بمشاركة
الوضع ونحن نسلكها هنا كي لا ان كان لا يخلو عن مواخذات فان في
المباحث المشرقية كل قوة تقتضي اثرا وفعلا فلا يخ اما ان يكون
تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها فيه غير ذلك المحل تابعا لتاثيرها
في ذلك المحل فح يكون كل ما كان اقرب الى ذلك المحل كان اولى بقبول
ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها في جسم تابعا
على تاثيرها في جسم آخر مثال الاول القوة النارية فانه لما كانت
حالة في الجسم المعين كان حصول السخونة في تلك القوة اولى في
ذلك المحل وبواسطته في سائر المحال ويكون كل ما كان اقرب الى
ذلك المحل اكثر كان وصول السخونة اليه اقدم فالقوة متى كانت
كذلك عرفنا ان لها تعلقا بذلك الجسم المعين اما لاحتياجها في ذاتها
الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها في فاعليتها الى ذلك
الجسم مثل النفوس فعند ذلك نقول تلك القوة انما تفعل بمشاركة
المادة ومشاركة الوضع ونعني بذلك ان الجسم ما لم يكن له قرب من ذلك
ان يقبل الاثر منه واما القوة التي لا يتوقف تاثيرها في فعلها الا على
كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ويكون افاضته غير مختصة
بشيء من الاجسام فيجب ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من

الاجسام

الاجسام لا في ذاتها ولا في فاعليتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل
الوجوه ولا يكون تلك القوة جسمانية بل مجردة مفارقة وعند هذا
التحقيق يظهر ان القوة الجسمانية يمتنع ان يكون لها تاثير في وجود
المجردات لان القرب والبعد من الاجسام لا يعقل ولا يمكن محال واذا
ثبت ذلك ثبت ان القوة الجسمانية لا تاثير لها في وجود الهيولى
والصورة المقومة فلا يكون لها تاثير في وجود شيء من الاجسام هذا
مبطل لشك من يقول كما ان الجسماني لا نسبة له الى المجرد بالقرب
والبعد كذلك المجرد لا نسبة له الى الجسماني بالقرب والبعد فيجب
ان لا ينسب الاجسام الى المجردات فانا نقول ان موثرية المجرد لا يتوقف
في تحققها كون الاثر في ذاته ممكنا فمتى تحقق ذلك الامكان فاض
الاثر عنه فاما موثرية القوى الجسمانية فلا يكفي فيها كون الاثر
ممكنا فقط بل لا بد ان يكون محل الاثر له قرب من محل القوى الجسمانية
وذلك على المجرد محال قوله فلا شك ان الترتيب ما انتهى فلو ان
قوة عبارة الشفا في هذا المقام هكذا كلما اشتدت القوة قصرت
المدة فاذا لم يتناه في الاشتداد وبلغت في القصر الا نهاية لها ولا
يرد عليها الايراد الوارد على عبارة الشرح فتامل قوله لا انها لا تتحرك
تلك الحركات عندهم ان ارادوا بمباشرة الحركة فاعلها المؤثر فيها
كما هو الظ فلا نم انه هناك قوة جسمانية بل هو النفس المجردة

الفلكية عندهم والقوة الجسمانية التي في الفلك هي قوة تشبه بالقوة
الخيالية التي فينا ندرك بها الحركة على وجه جزئي وكما ان القوة الخيالية
التي فينا ليست فاعلة لحركتنا فكذلك القوة الجسمانية الفلكية
ليست فاعلة لحركة الفلك وان اراد بمباشرة الحركة غير فاعلها
كالشرط مثلا فلا يرد وذلك تعفنا على ما ذهب الحكماء اليه من ان
القوة الجسمانية يمتنع ان يكون آثارها غير متناهية حيث لا يكون ملك
الحركة اثرا لها فان قلت ادراك الحركة على الوجه الجزئي ايضا اثر
للقوة الجسمانية وهو غير متناه ايضا فيعود المحذور قلت لا نسلم
ان الادراك اثر للقوة الجسمانية المذكورة وانما يكون اثرا لها
لو كان نسبتها اليه نسبة الفاعل الى المفعول وليس كذلك بل
نسبتها اليه نسبة القابل الى المقبول فلا محذور **قوله** فلا يصح الحكم
عليها بالزيادة والنقصان لا شك ان الحكم بزيادة شيء على آخر لا
يتوقف على وجودهما في الخارج لجواز ان يحكم بها على المعدومات
الخارجية سيما اذا كانت متصورة بخصوصها ومع هذا امكان ان
لا يلتفت اليها اولا عدم صحة الحكم بالزيادة والحوادث على بعضها فان
اريد ان الحكم بانها زائدة على بعضها في الخارج غير صحيح بناء على ان
ليس لها وجود في الخارج حتى يتصف بالزيادة على شيء فيه فلا يضرنا ذلك
ما نحن فيه وان اريد ان الحكم بزيادتها على بعضها مطلقا غير صحيح بل

دون

يتوقف على وجودها في الخارج بمجموعها لا يصح ان يحكم بان مجموع الحوادث
ازيد من بعضها فهو مكابرة غير مسموعة كما لا يخفى ويؤيده ما نقلنا من
الشفاء **قوله** ثم لا يجوز ان يكون القوة الجسمانية ازيد قد خصص
الشيخ هذا البرهان بالقوى الجسمانية المؤثرة من مبدأ محدود في حركة
متوالية على ترتيب ما والمدة وما قد ثم قال فتبين من هذا انه لا يجوز
ان يكون في جسم متناه قوة غير متناهية بالقياس الى المدة والعدة
المنتظمة المذكورة واما بالقياس الى العدة المختلطة ففي الاشكال
فيه فلا يمكن استعمال هذا البيان بعينه هنا وذلك لانه لا يلزم ان
يكون العدة المعدودة التي في المستقبل اذا كانت انقص من عدة اخرى
ان يكون متناهية فيجوز ان يكون في المستقبل امور بلا نهاية ولكن
بعضها انقص من بعض كحركات بلا نهاية هي اسرع ودورات بلا
نهاية هي ابطأ فان دورات الاسرع لا محالة اكثر من دورات الابطأ
وكذلك العشرات الغير متناهية اقل من الوحدات الغير المتناهية و
الكثير من الالوف الغير متناهية واما في الزمان المتصل من الآن فلا يجوز
ان يكون زمان يعتبر من الآن اقل من غير المتناهي المبتدي من الآن
الا متناهيا ولكنه اذا كان ما يقوى عليه على الحركات المختلطة غير متناهية
كل مرتبة منها فقد يقوى على مرتبة واحد منها يبتدئ بان ذلك ويعينه
او ان معين فاذا كان الجسم لا يقوى على مرتبة احد فكذلك لا يقوى

على خلط من تراكيب مختلفة واما انها لا يقوى على تراكيب غير متناهية لكن
يبين ما قلنا واما ثالثا فلأن كل كثرة متناهية غير مشتملة على ترتيب من احد
او يكون الكثرة جنسا واحدا لا ترتيب فيها فلا يتبين الثاني من هذا
العلم الثاني من هذا الكلام وعلى هذا الابرة النقض بالقوى الجسمانية
الازلية المذكورة ولا بالقوى الجسمانية الغير متناهية بحسب المدة
المتفاوتة بحسب العدة او بالعكس كما قررنا لان الاول على ما ثبت
مبتداة من مبدأ محدود والثانية مؤثرة في كثرة مختلطة قوله
مع ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها غير مسلم فان الشيخ صرح
بان القوة الجسمانية السابقة للمزاج سارية في جملة الجسم حيث قال
ثم لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون هذه القوة الغير المتناهية انما
يوجد لجملة الجسم فاذا انقسم الجسم بطلت فلم يوجد من تلك القوة شيء
للجزء فلم يقو الجزء على شيء مما يقوى عليه الكل لان كل جزء من القوة يلكل
كما يوجد من القوى في الاجسام المركبة بعد المزاج ولا يكون موجودا في شيء
من الاركان التي امتزجت عنها وكما ان المحركين للسفينة فان الواحد
منهم لا يحركها البتة فنقول ان الامر ليس على ما قدرت فان القوة ان
كانت للجسم لحال اجتماع اجزائه وكما افراده فانها مع ذلك يكون
سارية في جملته والا كانت قوة لبعض الجملة دون الكل ولو كانت
سارية في جملته كانت لبعضها بعض القوة فيكون البسيط او نبع

حال المزاج حاملا للقوة التي هي صلة بعد المزاج السارية في الكل وانما
لا يحملها في حال الانفراد وليس يجب ان يكون الانفراد عرضا للجسم بعضا
لمحال الى ان ما عدا ذلك البعض ليس له قطعه واماتة حتى يكون التقاء
ان يقول ان البعض الثاني لا يحمل من القوة شيئا بل يكفينا ان
يعين بعضا منه وهو بحاله فيعرف حال ما يصدر عن ذلك البعض
من القوة التي فيه وحدها لتوقف الموضوع منه على سبيل التقدير و
المحركون للسفينة فان الواحد منهم وان لم يكنه ان يحرك كل السفينة
يمكنه ان يحرك اصغر منه لا محالة ويلزم ما قلنا قوله لانه ان كان
متلازمين انما هذا منع مقدمة لا يدعيها احد من العقلاء فضلا عن
الحكماء وما ذكره الشيخ في بيان كيفية التلازم بين الهيولى والصورة يحقق
ان المتلازمين ثلاثة اقسام ثم ابطل القسم الثالث وهو ما لا يكون
احدهما علة ولا معلولا للآخر وبيان طويل لا نطول بذكره قوله
فان ذلك مما لم يثبت قد سبق منا اثباته فارجع اليه ثم ان الشيخ بعدما
اثبت ان العلاقة بين الهيولى والصورة هي العلية قال فليس يخلو ان
ايهما ينبغي ان يكون علة منهما فاما المادة فلا يجوز ان تكون هي العلة
لوجود الصورة اما اولا فلان المادة انما هي مادة لان لها قوة
القبول والاستعداد والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لكون ما هو مستعد له ان
يوجد ذلك وابانه من غير استعداد وانا نبا فانه من المستحيل ان يكون

ذات الشيء سببا لشيء بالفعل وهو بعد بالقوة بل يجب ان يكون ذاته
قد صار بالفعل ثم صار سببا لشيء آخر فان كانت المادة سببا
للصورة فيجب ان يكون لها ذات بالفعل اقدم من الصورة وقد
منعنا هذا فيما ليس ثانيا وايضا ان ذاته لا يمكن ان يوجد الا مقارنا لمقارنة
الصورة بل عسى ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا
بالصورة وبين الامرين فرق ثم قال فقد بطل ان يكون المادة
علة للصورة بوجه من الوجوه بعد نقول ان يكون الصورة هي التي
بها يجب وجود المادة فيقول فلينظر بل يمكن ان يكون الصورة
وحدها بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة التي لا يفارقها المادة لها
فذلك جائز فيها واما الصورة التي يفارق المادة وتبقى المادة موجودة
بصورة اخرى فلا يكون ذلك فيها وذلك لان هذه الصورة لو كانت
وحدها لذاتها علة لكانت المادة تعدم بعد عدمها ويكون للصورة
المستانفة مادة اخرى يوجد فيها ولكان يكون تلك المادة حادثة
ولكان يحتاج لها الى مادة اخرى فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة
شيئا مع الصورة حتى يكون المادة انما تعدم بعدما عن ذلك
الشيء لكن يستحيل ان يكمل فيضا عنه بلا صورة البتة بل انما يتم الا
بها جميعا ثم قال ولقائل ان يقول اذا كان تعلق المادة بذلك
الشيء وبالصورة فيكون مجموعهما كالعلة واذا بطلت الصورة يبطل

هذا

هذا المجموع الذي هو العلة فوجب ان يبطل المعلول فيقول اليس
تعلق المادة بذلك الشيء وبالصورة من حيث الصورة صورة ما بعينه
النوع بل من حيث هي صورة وهذا المجموع ليس يبطل البتة فانه يكون ان
وايضا موجودا وذلك الشيء والصورة من حيث هي صورة وايضا موجود
كذلك ثم قال لكن لقائل ان يقول ان مجموع تلك العلة والصورة
ليس واحدا بالعدد وبمعنى عام والواحد بمعنى عام لا يكون علة للواحد
بالعدد ولكن طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فيقول انا لا نمنع
ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدته بمعونة واحد بالعدد
وعلة لواحد بالعدد وهاهنا وان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد
بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم الا بها
الا بأحد امور يقارنه ايها كانت **قوله** لا يتصور استفادة التشخص
منها لعل الشيخ توهم ان تشخص الصورة ومنعها من فرض الشركة بين
كثيرين مستفادة من تشخص عوارضها ومنعها من ذلك ولذلك حكم بان
الامور الكلية لا يتصور استفادة التشخص منها وليس الامر على ما توهمه
اما اولا فلان عوارض الصورة اعراض حالة فيها وتشخص كل منها
بموضوعه الذي هو الصورة كما حقق فيتشخص موضوعه فكيف يتصور تشخص
موضوعها بتشخصها واما ثانيا فلان مناط المنع عن فرض الشركة هو
نحو الادراك لا تخصيص المدرك كما عرفت في مباحث التشخص والحق

ان كل صورة تخصص بذوات العوارض الموجودة المعقودة عين
سائر نوعها لا تخصص تلك العوارض حتى ينتهي التخصيص الى حد لا
يكون الصورة مشتركا بالفعل في نفس الامر وكذا تخصيص العوارض لها
بها وينتهي التخصيص الى حد لا يكون تلك العوارض مشتركة بالفعل
في نفس الامر فلا يكون في نفس الامر شيئان لا يتميز احدهما عن الآخر
بوجه من الوجوه ولا ينتهي التخصيص في شيء منهما الى حد يمنع العقل عن
فرض الشركة بين كثيرين اذ ليس تخصيص المدرك احتياطا هذا كلام غير
ره فان قلت اذا كان تخصيص المعروض بالعارض فكيف يتصور
تخصيص العارض به قلت كل منهما يخصص الآخر بوجه مثلا كما يخصص
الثوب الاسود بالسواد ويتميز به عن الثوب الغير الاسود كذلك
يتخصص سواد الثوب بالثوب ويتميز به عن سواد غير الثوب ولا
استحالة في ذلك **قوله** اي بعهودتها في هذا التقسيم نظر لما مر في اول
هذا المقصد فارجع اليه **قوله** اوعبث وجزاف ان كان هو
التخيل وحده وقد جعل الشيخ هنا تفسير الجزاف حيث قال بعد ما جعل
المنتهى غاية ليست هي نهاية الحركة فان كان التخيل وحده مبدأ الشوق
اليها يسمى ذلك الفعل جزافا ولم يسم عبثا والعبث بقوله وكل نهاية
ينتهي اليها الحركة وهي بعينها الغاية المشوقة التخيلية ولا يكون
المشوقة بحسب الفكرة فهي التي يسمى العبث فالغاية في كل منهما تخيلية غير

فلا

فكرية لكنها في العبث هي نهاية الحركة وفي الجزاف غير نهايتها
قال الحكماء الى قوله هذا النقل غير صحيح والمنقول فاسد اما الاول فلانهم
لا يطلقون الغاية على ما ذكره اصلا كما لا يخفى على من تصفح كلامهم قال
الشيخ في الالهيات الشفاء ونعني بالغاية العلة التي يحصل لاجلها
وجود شيء مباين لها واما الثاني فلانهم بنوا ان للفعل الطبيعي غاية بهذا المعنى
فان الحركات الطبيعية للاجسام الى احيازها لاجل حصولها في
الاحياز الطبيعية ولذلك تسكن عند الحصول في تلك الاحياز وبعد
ثبوتها وحركة النمو لاجل حصول مقدار يقف النامي عند حصوله وكذا
فعل القوة المصورة لتحصيل صورة لا تفعل دون حصولها وقس على ما
ذكرنا نظائره والبرهان على ان كل فعل طبيعي لاجل غاية مذكور في
كتبهم واما الثالث فلان بعض ما ينتهي اليه الفعل غاية وبعضها ضروري
وهي ثلثة اقسام ليس شيء منها غاية كالفضلة وبعضه غيرهما
لا يلزم ان يفعل المختار لاجل حصول الغاية لجواز ان يفعل لاجل
حصول الضروري او لاجل حصول غيرهما مما ينتهي اليه الفعل بل جاز
ان يفعل لاجل حصول امر لا ينتهي اليه الفعل لكن يحصل لاجل حصول الكل
ولا يعتبر عليه فكل ما ينتهي اليه الفعل يجوز ان يفعل المختار لاجله بدخل
فيما فسر الغاية به **قوله** لا شعور لها كان ان يحسب انه
اذا لم يكن للفاعل شعور وقصد لم يتصور ان يكون فعله لاجل حصول

ري

شي ولذلك اعتبر في تفسير الغاية كون ما ينتهي اليه الفعل بحيث اذا كان
الفاعل مختارا الفعل ذلك الفعل لاجله وليس كذلك فانا نعلم قطعا
ان حركة بعض الاجسام الفاقدة للشعور والقصد كالارض الى المركز
الطبيعي لاجل الحصول فيه ولهذا اترك الحركة وتنتفي عند حال الحصول
في حيزه فتامل **قوله** والعلة مطلقا قد عرف المصنف العلة بما يحتاج اليه
الشي بالاستقلال او بالانضمام ولما لم يصدق هذا التعريف على بعض
الاقسام المذكورة ههنا كالعلة بالقوة والعلة العرضية قال العلة
مطلقا واراد به ما يطلق عليه لفظ العلة سواء صدق عليه التعريف
السابق او لم يصدق ليصح تقسيمه الى هذه الاقسام واما على ما حمل الشارح
الكلام عليه يصير كل واحد من الاقسام المذكورة ههنا قسما لما يحتاج
الشي اليه في وجوده لانه عرف العلة بهذا وقسمه الى الفاعلية والغائية
والصورية والمادية ثم قسم كل واحد منها الى هذه الاقسام مع ان بعض
تلك الاقسام كالعلة العرضية وعلة العدم ليس مما يحتاج اليه الشي في
وجوده كما لا يخفى **قوله** لانه مقارنة لما هو علة الخ غير مسلم لان عدم الحادث
متقدم على وجوده بالزمان فيكون متقدما على مانع وجوده في الزمان وهو
هو العلة الذاتية لوجوده تقدما زمانيا والمتقدم على الشي بالزمان
لا يكون مقارنا له **قوله** وهو المحل المتقوم بتعاقب اقول التقويم لتحصيل
بمعنى التعيين وانه اثر الابهام لا بمعنى الايجاد ومن ثمه قال الشيخ في

الهيات

الهيات الشفا الصورة تقوم الهيولي اي يصيره نوعا معينا فالمتقوم بمعنى
المتعين منه تعين لا المتعين بالغير كالهيولي المتعين بالصورة والحيز
المتعين بالموضوع ومن البين ان من الموضوع بهذا المعنى وبين
العرض مباينة لكن اذا اريد بالموضوع ما ذكره يخرج الاعراض القائمة
بالمادة من تعريف العرض لان المادة متقومة بالصورة لا بها
اي الاختصاص الناعت ان اراد بالاختصاص الناعت اختصاصا به
يصح حمل النعت على المنعوت بواسطة لفظ ذو كاسم البياض وحمل ما
اشتق منه عليه بهو هو فيرد عليه ان اختصاص مثل العمامة واللباس و
التمر واللبن بالشخص المعين من هذا القبيل اذ يصح ان يقال هو ذو لباس
وذو عمامة وذو تمر وذو لبن ويصح ان يقال ايضا هو متلبس ومتعمم
وتامر ولابن مع ان شيئا منها ليس بحال فيه قطعا وان اراد به اختصاصا
يصير به المنعوت نعتا بالعرض كاختصاص العدد بالمعدود فان معروض
العدد يصير ذلك العدد بالعرض مثلا معروض الاربعة يصير اربعة بالعرض
فيرد عليه ان بعض الاعراض كالحركة والالوان ليس كذلك هذا وبعض الشارحين
في العدد وبالاتحاد في الاشارة الحسية وهو منقوض بحلول الاعراض
في المجردات وبالاطراف المتداخلة **قوله** وليس للواجب ماهية وجود
زايد عليها بناء على انه لا ماهية له لان له ماهية هي الوجود ولما ذكرنا في
مباحث الوجود في جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة

لا مفتقار فان الخزانة المذكورة واستعمال المادة مثل ان نحكم المقسم
انما يكون في كلام المصنف او كان مراده بالمقارن هو المقارن للما
كما حسبه الشارح وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد بالمقارن بحيث
يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر وبالمفارق ما لا
يكون كذلك ولا شك ان كل واحد من الهيولى والصورة والجسم مقارن
للجوهر آخر بهذا المعنى دون العقل والنفس وينبغي ان يراد بالمفارق
هنا العقل فقط ما يكون فعله مقارنا للجوهر مقارن بالمعنى المذكور **قوله**
يرد عليه هذا الاشكال هذا الكلام مشعر بان ما ذكره الامام اشكال على
الحصر المذكور وفيه بحث اذ الحصر المذكور حصر استقرائي واحتمال قسم آخر
لا يقدح فيه **قوله** ورد بان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت له اقر
هذا الرد مردود بان الذاتي بين الثبوت للماهية المجملة بالمعنى الذي
فصلناه في مباحث الوجود وهي بديهية هنا لا علينا كما قال الشارح
نعم يمكن منع كونها معلومة في بعض الصور فلا يلزم من احتياج الجوهر
الى وسط في تلك الصورة ان لا يكون ذاتيا فيها **قوله** عبارة عن
عوارض الوجود الذهني قدر ان المعقول الثاني على ما ذهب اليه القدماء
هو ما لا يكون ذاتيا لشيء من افراده الحقيقية ولا يكون مبدأه موجودا في
الخارج كالشيء والموجود والممكن حيث اطلق المعقول الثاني اراد
هذا المعنى ولما لم يكن مبدأ الجوهر والعرض اعني الجوهرية والعرضية موجودا

۷

في الخارج وهو ظاهر فاذا ثبت ان الجوهر والعرض لا يكونان من ذاتيات ما لا فرادهما
كانا من المعقولات الثانية بهذا المعنى بلا ريبة واذا عرفت ذلك ظهر
لك ان توجيه الموجه موجه ما اورده الشارح عليه غير وارد **قوله**
ويلزم التساوي لزوم التساوي انما يلزم لو كان الجوهر جنسا للعقول
ايضا حتى يحتاج العقول الى فصول اخر وليس كذلك اذ الجنس عرض
عام للفصل لا جنس لما بين في موضعه **قوله** اقول الا ان البديهة تشهد بالفرق
في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج والتي ليست فيها في ذلك فرق ظ
اذ العرض الموجود في الخارج موجود قد انضم الى موجود آخر فيه مثل الضوء
المنضم الى الجسم حتى لو لم ينضم الضوء اليه لم يكن مضيئا ولا شك ان
الانقسام الى الكل يستلزم الانقسام الى اجزائه كما قرره الامام بخلاف
العرض الاعتباري المذكور فانه ليس منضما الى محله اصلا لا في الخارج
وهو ظاهر ولا في الذهن لانه ليس من لوازم كون الشيء واحدا انضمام شيء
اليه الوحدة في الذهن حتى لو لم ينضم اليه الوحدة في الذهن لم يكن
واحدا لانا نعلم قطعا ان الشمس مثلا واحد سواء حصل في الذهن او لم
يحصل ولو فرض انها حاصلة في الذهن لم يلزم ان يحصل معها الوحدة فيه و
ان فرض انها حاصلة معه فيه فهي قائمة بالذهن لا بالشمس الموجودة فيه
على ما يقتضيه قواعدهم فاذن معنى حصول الوحدة هنا الشمس ان يحمل
الواحد الذي هو عينها بمنزلة الوحدة على قياس ما علمناك في الوجود

اى ما تركب منه ذلك وهكذا الى ان ينتهى تحليل الكل الى شئ ولا ينتهى
تحليل اجزائه فان قلت انقسام العرض الموجود في الخارج الى المحل الموجود
في الخارج لا يقتضى الانقسام الى اجزائه اذ السطح موجود خارجى عند الحكماء منقسم الى
محله فيه وليس له انقسام الى اجزاء المحل كالا كليين قلت انا نريد هنا لو كان
السطح ومحله امرين موجودين في الخارج بالحقيقة وليس كذلك فان
السطح هو ظاهر الجسم ومن البين ان الجسم في الخارج ليس شيئين احدهما
ظاهرة والثاني باطنه بل كلاهما موجود واحد في الخارج والعقل يفرق
ظاهره عن باطنه وبالجملة هو من العوارض التحليلية فاعرفه وبالقياس
الى الاجزاء التحليلية وقس عليه النقطة والخط قال الشيخ في الشفاء ان اخذ
ظاهر الجسم من حيث هو ظاهر ومن حيث انه لا يوجد معه شئ وراء
الظاهر فهو بسيط وسطح فان قطع هذا الذي هو السطح فالنعت الى
القطع الذي ثاله فنقط وهو ينعت الى تاركه الجسم لم يزيد فان جزء
الى اصل بالقطع هو الخط فان قطع الخط فان طرفه على ذلك الاعتبار
هو النقطة هذا كلامه وهو مؤيد لما حققنا وتامل **قوله** لان التشخص
متقدم على الوجود وذلك لان الوجود متقدم على سائر اوصاف
الماهية بل على فعلية ذاتياتها ايضا كما حقيقته فكيف لا يكون متقدما على
التشخص بما اذا كان التشخص بالعوارض **قوله** لان حلوله في العرض
موقوف على تشخصه قلنا نسلم ان اللازم اذا العرض ان تشخص العرض

بذلك

بذلك الحال فلم لا يجوز ان يكون تشخص العرض موقوفا على حلوله كما
ان تشخص الهيولى موقوف على حلول الصورة فيها **قوله** لكن تشخص
العرض متوقفا اثر تعين الحال للمحل متصور على وجهين احدهما ان
يعين المحل الحال بالعرض كالهيولى بالقياس الى الصورة حيث يكتسبانها
والثاني ان يعين المحل بذلك الحال ممتازا عن سائر الاشياء الذي
لا يحل فيه ذلك الحال ويكون لكل منهما ذات على حدة ولا شك ان
التعين في كلا القسمين متوقف على حلول الحال واما التعين للحال في المحل
على وجه آخر بحيث لا يكون لحلوله مدخل فيه فليس بظاهر اصلا فيكون
منع المقدمة الاخرى كما اشار اليه اقوى لان المبهم لا يكون
موجودا في الخارج ولو قال بدل ذلك لان المبهم لا يكون متحققا بالفعل وورد
لكان عدم كون الدليل في الصورة والنقض ظاهرا جدا **قوله**
لانا نقول الجسم يحتاج الى الحيز احتياج الجسم الى الحيز فان الجزء الجسم
يحتاج اليه ولا يلزم من احتياج الحيز اليه احتياج الجسم اليه اذ الحيز من
توابع الجسم ولواحقه المتاخرة عنه بالذات وما يحتاج اليه المتاخر كلا
يجب ان يحتاج اليه المتقدم وما سيذكره الشارح من ان احتياج الجسم الى
الحيز غير معلوم لا يقتضى صحة النقض به اذ الكلام على تقدير احتياج
العرض الى الموضوع كما يفهم من قوله واذا ثبت ان الموضوع من
جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال فما

لم يثبت احتياج الجسم الى الحيز لما امكن اجراء الدليل فيه قوله فلو اشتغل
عنه اشتغل هذا الحيز المعين انتفاء الحيز على تقدير اشتغال الجسم بغير حيزه
لازم كان انتفاء الموضوع عند انتقال العرض عنه غير لازم و
المراد ان الحيز حال اشتغال الجسم عنه لا يكون حيزا له والموضوع
حال انتقال العرض عنه لا يكون موضوعا له قوله فقد اشترط
قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر ان اراد وتقييد التحيز بالجوهر بتبعية
التحيز له في التحيز فلا يصدق قوله لا بد ان يقوم التحيز بالجوهر حتى يتبعه
غيره اذ يصير معناه ح لا بد ان يتبع التحيز للجوهر في التحيز حتى يتبع
الجوهر غير الجوهر في التحيز ولا شك ان التحيز غير الجوهر فيلزم ان يتبع
التحيز للجوهر في التحيز حتى يتبع التحيز له في التحيز وان اراد به اتصاف
الجوهر بالتحيز فغايته ما لزم من ذلك ان يكون ذلك الغير الذي هو
نفس التحيز بعد قيامه بالجوهر في التحيز فيكون تحيز التحيز بعد قيامه بالجوهر
والحاصل ان تحيز الجوهر وصفين قيامه بالجوهر وتحيزه بالتبعية واحد
الامرين قيامه بالجوهر مشروط بالآخر ولا محذور فيه واما اشتراط قيامه بالجوهر
بقيامه بالجوهر فليس بلازم قطعا قوله واراد وايا القبول الامكان
لا يستقيم تفسير القبول بالامكان ههنا الا اذا امكن ان تحقق الخطوط
الثلثة على الوجه المذكور في كل جسم وليس هذا ههنا ولا مبينا بل الظاهر
من قواعدهم انه لا يمكن ان يتحقق الخطوط المذكورة في تحدد الجهات

قوله لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن لفظ الفرض قد يستعمل بمعنى
التقدير المعتبر في مقدم الشرطية وقد يستعمل بمعنى تجويز العقل وعدم
تأبيه والاول اعم وجودا من الثاني لان العقل ما لم يحكم باشتراك
الجزئي الحقيقي بين كثيرين ولا يجوز ذلك مع انه يقدر اشتراكه في
مثل قولك لو كان زيد مشتركا بين كثيرين لكان كليا فان اراد
الشارح بالفرض في قوله لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن الفرض
بالمعنى الاول فمسلم لكن الفرض المأخوذ في تعريف الجسم مستعمل في
المعنى الثاني وان اراد به الفرض بالمعنى الثاني فغير مسلم اذ العقل
ما لم يحكم ان يكون في المجرد خط ولا يجوز ذلك اصلا لاختصاصه [illegible]
قوله والا لكان الاشارة الى احد الطرفين غير الاشارة الى
الطرف الآخر فيكون ... ولا يلزم من كون محل النهايتين واحدا
ان يكون الاشارة الى احدهما غير الاشارة الى الاخرى لجواز ظهور
في محل واحد بحيث يكون الاشارة الى احدهما غير الاشارة الى
الاخرى كسطحي فلك فالاولى ان يخصص الدعوى بان يقال لو كان
محل النهايتين واحدا بحيث لا يمكن ان يفرض فيه شيء يكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخرى قوله
فان الماضي من الحركة موجود وهذا الماضي من الزمان لا يخفى عليك ان
المراد بالحركة ههنا هو الحركة القطعية على الزمان والمسافة وهي بمعنى

القطع لان التوسط وسعلها انها امر خيالي لا وجود لها في الخارج اصلا
فليس مراده ان الماضي من الحركة موجود خارجي حاصل في الماضي من
الزمان كما هو المتبادر بل المراد انه موجود وان كان وجوده في
الخيال وقد وقع في الزمان الماضي فان الاستدلال مبني على ان وجود
الحركة ووقوعها في الحال سواء كانت موجودة في الخارج ام في الخيال
فيجاب بانها ليست واقعة في الحال بل الماضي من الحركة موجود و
واقع في الماضي من الزمان والمستقبل منها واقع في المستقبل منه
قوله واذا كان الان موجودا لا يذهب عليك ان وقوع الحركة
في الآن يقتضي وجود الجزء في الآن يقتضي وجود الجزء في الآن سواء كان
الآن موجودا في الخارج او لا فلا فائدة في اخذ وجود الآن في الدليل
ومنعه في الجواب حتى يستقيم الدليل بدونه نعم لك ان تقرر الجواب في
الثالثة هكذا الآن غير منقسم لما بينه الشيخ وهو في الزمان والزمان
منطبق على المسافة فيكون في المسافة امر غير منقسم بازاء الآن في
الزمان وهو الجزء الذي لا يتجزى ويجاب بان الآن ليس موجودا
في الزمان بحيث يقطع الامر بل هو من العوارض المفروضة فيه فيكون
في المسافة ما هو فرضي بازائه وهو النقطة الوهمية لا الجزء الذي
لا يتجزى ويمكن دفعه ايضا ويمكن دفع النقض بان ما ذكره يقتضي ان يكون
في الجسم اجزاء غير متناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها ولا يقتضي

ان يكون كل ما كان جزء الجسم يكون تلك الحيثية وليس في التجويز
تداخل الجواهر الفردة التي هي اجزاء الجسم قبول الجسم للانقسامات
الغير المتناهية حتى يلزم ان يكون تلك الاجزاء بحيث ينقسم الجسم اليها
بل منشأه القول بتركب الجسم من الجواهر الفردة مع تجويز التداخل
فان النظام لما جوز التداخل وقال بتركب الجسم من الجواهر
الفردة فيحتمل عنده ان يكون تلك الجواهر الفردة التي هي اجزاء الجسم
متداخلة **قوله** وجب ان يكون له مقادير غير متناهية لا يخفى عليك
ان النظام لا يسلم تلك المقدمة ويجوز ان يحصل من تركيب الجواهر
الفردة التي لا مقادير لها اجسام ذوات مقادير وسائر المتكلمين لما
يسلمونها ايضا يجوزون لذلك **قوله** لانه يجوز ان يكون جميع اجزاء
الجسم غير متناهية لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه
متناهية فيبحث اولا ان الجسم اذا كان مركبا من اجزاء لا تتجزى
لكان لا محالة الطبقات المضمومة بعضها مع بعض ولو كان عدد
الاجزاء الواقعة في كل امتداد يصح ان يفرض في الجسم متناهيا لكان
الاجزاء الواقعة في كل امتداد يصح ان يفرض في كل طبقة منه متناهية
العدد اذ جميع امتداد كل طبقة بعض امتدادات الجسم الامتدادات
الصحيحة الفرض في كل طبقة متناهية العدد وايضا اذ لو كانت الامتدادات
الصحيحة الفرض في طبقة من طبقات غير متناهية يصح ان يفرض في

وت

تلك الطبقة امتداد ويكون الاجزاء الواقعة فيه غير متناهية بان يكون
لكل جزء منه يكون في امتداد من تلك الامتدادات الغير المتناهية
الصحيحة الفرض في تلك الطبقة فلم يكن جميع امتدادات تلك الطبقة
متناهية الاجزاء هف واذا كان الامتدادات الصحيحة الفرض في
كل طبقة والاجزاء الواقعة في كل امتداد من تلك الامتدادات
متناهيتين كانت الاجزاء الواقعة في كل طبقة متناهية اذ لا اجزاء
للطبقة سوى اجزاء تلك الامتدادات المتناهية والحاصل من
ضم المتناهي مع المتناهي مرات متناهية متناهية قطعا ثم طبقات
الجسم متناهية العدد ايضا اذ لو كانت غير متناهية لامكن ان يفرض
في الجسم امتداد ويكون الاجزاء الواقعة فيه غير متناهية بان يكون لكل
جزء منها يكون في طبقة من تلك الطبقات الغير متناهية فلم يكن
جميع امتدادات الجسم متناهية الاجزاء هف واذا كان عدد الطبقات
وعدد الاجزاء الواقعة في كل طبقة منها متناهيتين كانت الاجزاء
الواقعة في الجسم متناهية اذ لا اجزاء للجسم سوى الاجزاء الواقعة في تلك
الطبقات والحاصل من ضم المتناهي مع المتناهي مرات متناهية
متناهية قطعا اذ لا يجوز ان يكون الاجزاء الواقعة في الجسم غير
متناهية ويكون الاجزاء الواقعة في كل امتداد يفرض فيه متناهية
ولك ان تحذف ذكر الطبقات وتقول اذا كانت الاجزاء الواقعة

في كل امتداد فرض في الجسم متناهية لكان عدد الامتدادات الصحيحة
الفرض فيه متناهيا والا لامكن ان يفرض في الجسم امتداد ويكون
الاجزاء الواقعة فيه غير متناهية بان يكون لكل جزء منه واقعا في امتداد
من تلك الامتدادات الغير المتناهية وقد فرض ان كل امتداد فرض
في الجسم متناهية الاجزاء هف واذا كان عدد الامتدادات الصحيحة
الفرض والاجزاء الواقعة في كل واحد منها متناهيين لكانت الاجزاء
الواقعة في الجسم متناهية اذ لا اجزاء للجسم الا وهو واقع في امتداد
من تلك الامتدادات والحاصل من ضم المتناهي مع المتناهي مرات
متناهية لا محالة متناهية **قوله** فيجوز ان يطرأ على الجزئين المتصلين الخ لا
شك ان عروض الكثرة للطبيعة متصور على وجهين احدهما ان يكون
في ابتداء الخلقة كثيرا والثاني ان يكون في ابتداء الخلقة واحدا ثم
يعرض لها الكثرة بواسطة الانفكاك فعروض الكثرة اعم بحسب الوجود
من عروض الانفكاك فان عروض الكثرة اعم بحسب فلا يلزم من عروض
جواز الكثرة للطبيعة جواز عروض الانفكاك لها ثم العارض للجزئين
المنفصلين كونهما في ابتداء الخلقة امرين فيجوز ان يطرأ على المتصلين ذلك
اي لا مانع بطبيعتهما عن ان يكونا في ابتداء الخلقة امرين ولا يلزم من
ذلك ان يصح عروض الانفكاك لهما بعد ان خلقا موجودا واحدا ثم
لو كان المنفصلان متصلا واحدا ثم يعرض له الانفكاك فصار

امرين لصح القول بجواز عروض الانفكاك للمتصلين وليس فليس فاذن
لا يبطل مذهب ذيمقراطيس بالدليل المذكور اذ له ان يقول لم لا يجوز
ان طبيعة مبادي الاجسام تنافي الانفكاك و لا ينافي الكثرة بان
يكون في ابتداء الخلقة كثيرا كما ان طبيعة الانسان مثلا تأبى عن
ان ينقسم انسانان واحد الى اثنين ولا تأبى عن الكثرة في ابتداء
الخلقة لا بد لنفي ذلك من دليل قوله وذلك على قياس ما قال المتكلمون
ان مقدورات الله تعالى غير متناهية لا يقال فرق ما بين هذا وما نحن
فيه لان ذوات الاجسام المنقسمة اليها حاصلة في الجسم قابلا للقسمة
الى غير النهاية كان لا محالة قابلا لان يفرض فيه اقسام غير متناهية
بالعدد ويكون لكل منها مقدار على حدة غير ما في ضمنه مقدار سائر الاجزاء
ومن البين ان مجموع المقادير الغير المتناهية بالعدد غير متناه فيكون
مقدار جميع الاجزاء المذكورة الصحيحة الفرض في الجسم غير متناه وهو
مساو لمقدار الجسم الذي يصح ان يفرض فيه تلك الاجزاء او هو اعظم
منه ضرورة فيلزم ان يكون مقدار الجسم غير متناه ايضا لانا نقول
لا يلزم من كونه قابلا للقسمة الى غير النهاية ان يكون قابلا لان يفرض
فيه اقسام غير متناهية بالعدد ولا احتمال ان يكون الاقسام الصحيحة
الافتراض لا يكون غير متناهية بالعدد مع ان القسمة لا تقف عند
حد فان قلت ان كانت الاقسام الصحيحة الافتراض فيه متناهية

بالعدد

بالعدد ويلزم توقف القسمة عند الوصول الى القسم الاخير منها وان
كانت غير متناهية بالعدد فيلزم الخلف المذكور قلت تلك الاقسام
لا يكون متناهية ولا غير متناهية ايضا وانما يلزم ان يكون احدهما
لو كانت معروضة للعدد وما وليس كذلك فتأمل قوله واجب بان
المادة تتشخص هو عند الانفصال هو عند الاتصال المتبادر من هذه
العبارة ان المادة حال الانفصال والاتصال واحدة بالتشخص وليس
كذلك لان تشخص المادة بواسطة الصورة ويتبدل بتبدلها عندهم
فان قلت على هذا كانت المادة المتشخصة حادثة مع حدوث الصورة
فلا بد لها من مادة اخرى ويتسلسل قلت المادة المتشخصة حادثة بان
تشخصها حادث لا ذاتها التي هي معروضة له اذ المادة عندهم امر
باق يتوارد عليه التشخصات حسب توارد الصور فالحادث
بالحقيقة يكون تشخصها ومادة التشخص ذلك الامر الموصوف لم فلا تحتاج
الى مادة اخرى فتأمل قوله هو مع المتصل اخر غاية ما لزم من ذلك ان
يصير المادة مع المتصل الواحد متصلا واحدا بالوضع ومع المتصل
المتعدد متصلا متعددا بالوضع و لا يلزم من ذلك ان يكون محلا
لهما اذ قد يصير المحل حالا بالوضع وقد يصير الحال محلا بالوضع وقد يصير
احد الحالين في محل حالا في الاخر بالوضع وقد يصير المتعلق بامر ذلك
هذا الامر بالوضع كما فصل ذلك الاقسام في الكم بالوضع قوله

والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالوصل بخرم وانما يكون كذلك
لو كان اتصال الجسم الطبيعي واتصال المقدار من نوع واحد وليس
كذلك فان اتصال المقدار يتبع المساواة والمفاوتة واتصال
الجسم الطبيعي لا يتبعهما قال الشيخ في الهيات الشفاء فالجسمية الحقيقية
صورة الاتصال القابل لما قلنا من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى
غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم من حيث له هذه
الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او
او معدود به او عاد له او مشارك له او مباين وانما ذلك له من حيث
هو مقدر ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي
ذكرنا قوله ولكن نقول الخ ولكن نقول انا ندرك ببصر الحس اجراما
طويلا عريضا عميقا قائما بنفسه تقوم به الاعراض ونسميه جسما ونعلم
بالضرورة ان ذلك الامر ما لم ينقلب الى امر آخر ولم ينفصل ولم ينقطع
كان باقيا وان تبدل مقداره كما في الشمعة المتشكلة بالاشكال
المختلفة اما اذا انقلب الى جسم آخر كالماء صار هواء انعدم ذلك
الجسم المدرك بديهة وكذلك اذا انفصل لم يبق ذلك الجسم المعين فانه
واحد بحسب نفس الامر قبل الانفصال وبعده كثير لكنه يحكم العقل
فان ما كان ماء صار هواء وما كان متصلا صار منفصلا ولا يحكم بان
الجسم المدرك المعين بعد الانقلاب والانفصال باق بل يحكم بانه

بي

ليس باقيا بعدهما فنقول الشيء والجسم الطبيعي لا ينفصل من ذاته ولا ينفصل
بل هو موجود باق في الحالين غير منسلخ عنه نعم يصح القول ببقاء الجوهر
في الحالين فانه امر مبهم ليس في حد ذاته شيئا بالفعل بل اذا انضم
اليه الصورة المائية صار ماء واذا انضم اليه الصورة الهوائية صار
هواء واذا انضم اليه الصورة الواحدة صار واحدا واذا انضم
اليه الصور المتعددة صار متعددا وبهذا الحكم ببقاء الجسم بعد الانقلاب
والانفصال فانه في حد ذاته ليس شيئا معينا بالفعل فكما برؤيتي مسموع فان
قلت اليس الهيولى جوهر مخصوص في حد ذاته شيء بالفعل
فلا يصح الحكم ببقائها بعد الانقلاب والانفصال قلت قد اجاب الشيخ
عن ذلك في الهيات الشفاء بانه ليس معنى جوهريتها الا انها امر لا في موضوع
فالاثبات ههنا هو انها امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب ان الامر
يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا امر عام لا يصير الشيء بالفعل
شيئا بالامر العام ما لم يكن بفصل يخصه وفصله انه مستعد لكل شيء
فصورته التي يظن له هو انه مستعد قابل قوله لكنا نقول ان المائية
المتشخصة قد عرفت انهم لا يقولون بان المادة حالتي الاتصال و
الانفصال واحدة بالشخص وعرفت ايضا ان الجسم المتشخص لا يبقى بعد الانفصال
بالضرورة بل الحاصل بعد الانفصال متشخصان آخران قوله او حده
في مكان ان اراد ان الفاعل لو ترك في الحالتين والجسم في المكان كما هو

انقلاب

ظاهر كلامه فقد لك غير لازم مما ذكره اذ كون الاين من الاعراض اللازمة
لا يقتضي ان يكون موجبا الجسم مقتضيا له لجواز ان يقتضيه طبيعة الجسم
او امر آخر وان اراد ان اثباته بخصوصه الحاوي الجسم في المكان يوجد
مع اثباته بخصوصه وجود الجسم في زمان واحد فمسلم لكن لا نم انه حينئذ يجب
ان الفاعل منه لا يجوز ان يوجد خلو الجسم عنه حال وجوده سيما اذا لم
يكن طبيعيا له **قوله** لكن جاز ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر او لم
قد يدعى القوم كما يفهم من الشفاء ان الحيز الطبيعي اعم مما تقتضيه الجسم
نفسه او بعض لوازمه او بما معاه الدليل المذكور مختص بنفي الحيز الطبيعي
ولا يخفى عليك ان تخلية الجسم عن العوارض ممكن بحسب نفس الامر قال
الشيخ في طبيعيات الشفاء فنقول ان هذه الاشياء وما يجري مجراها
لا بد ان يكون للجسم منها شيء طبيعي ضروري وذلك لان الواقع
بالقهر والقسر عارض بسبب يعرض من خارج وجوهر الشيء قد يمكن ان
يعقل ولا يعرض له الاسباب التي موجدة منها بدا لا ما كان منها لازما
لطباعه وليس من اجباره ضرورة ان يكون الجسم لا يعقل الا وطبيعته فعل
فاسر فيه فاذا كان كذلك فطبيعة الجسم قد يمكن ان يعرض وهو حاملها
هو عليه ثقة وليس يعقر فاسروا فاذا فرض كذلك بعد وطبايعه واذا لم
كذلك لم يكن بد من ان له اين وشكل وكل ذلك لا يخلو اما ان يكون
له في طباعه او في سبب من خارج لكنه قد فرض انه لا سبب من خارج

ينبغي ان يكون له من طباعه يوجد ما دامت طبيعته موجودة ولم يعق فان
كانت طبيعته يجب لعقل القسر لكن ان يزول عنه ذلك بالقسر وان
كانت طبيعته يجب لا تقبل القسر لم يزل ذلك عنه بالقسر قال
فالجسم يلزمه طبيعته التي لها ان يكون له حيز ذلك الذي لولا القاسر
الذي يجوز ان لا يكون له وكذلك الشكل والكيف وغير ذلك
فانها لا تقتضي سواه معه اعلم ان معنى تخلية الجسم ههنا ان يوجد معنى
موجودا بدون قاسر يجب بالقسر مكان لان ان يوجد وحده بدون
شيء اذ قال الحركة الطبيعية تطلب الحيز الطبيعي ويهرب من غير الطبيعي
لا مطلقا ولكن مع ترتيب من اجزاء الكل مخصوص من الجسم الفاعل
للجهات حتى اذا كان المكان طبيعيا يهرب عنه اذا لم يكن الترتيب
اللائق حاصلا كهرب قطرات الماء من سطح الهواء واذا كان الترتيب
اللائق حاصلا يهرب عنه اذا كان المكان غير طبيعي كهرب الهواء
المحصور في مسام جرة مملوة من الماء من فوق عن هذا الهواء عن المكان
القريب اعني سطح مسام الجرة ولا يستحيل الخلا ونزوم صفائح الاجسام
ليخلفه الماء في مسام الجرة متقعدا واذا كان معنى التخلية ذلك فنجوز
ان يكون مع كل جزء محل الطبيعة من اجزاء العناصر ومنع ما يخصص
حصول ذلك الجزء بحسب طبيعته بموضع معين من جملة حيز كله وذلك لا
ينافي كون الحيز محلي بالطبع اذ الموضع ليس مقتضيا لحصول الجزء في الموضع

المذكور بل المقتضي لذلك طبيعة الجزء والكل فيه فبما تقربا الى بعض ذلك
المواضع وبعده عن بعض آخر وقس عليه المركب الذي مكانه الطبيعي
مكان العنصر الغالب فيه **قوله** ودفع عن الاجزاء البسيطة من البعض
ودفع البعض عن اجزاء الماء والهواء وان ارض لان كل واحد منهما اذا
خلي وطبعه لا في كله واذا الى كله صار معه متصلا واحدا الحب يعتبر
الامر المانع وقوة عن اجزاء الارض تطرا ذا على تقدير التخلية وان اتى كله
لكن لا يجب ان يصير معه متصلا واحدا فان شبه الطبيعي
الا القصار بالكل اذا لم يعرض رطوبة محوز ان يلاقي جزء من الارض
على الطبيعة كل الارض ثم لا يصير معه متصلا واحدا بل القصار بعد الملاقاة
على الكثرة **قوله** فلما دفع لم قد عرفت اندفاعه آنفا **قوله** لان الجزء المرسل
الى كله قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ولو كان مطلب الكلية لكان
الجزء المرسل من رأس البئر يلتصق بشفيرها ولا يذهب عنه فان الالتصاق
بالكل هناك اقرب مسافة ولكان الجزء يسعد لو توهمنا ان الكلية زال
عن موضعه لكان ثم لا يخلوا اما ان يكون بالطبع في جهة دون جهة
وهناك ثم ان يكون قد انفصل عن الكلية انفصالا اخر في جهة اخرى
فيكون حركته الى الكلية ليس عن طباعه ولكن يلحق الكلية اياه وقد
فرضنا حركة طبيعية على انه يستحيل ان ينفصل الشيء عن شبهه فصلا وانما
بالطبع في حيث هو شبهه الا بالعرض ولكانت الارض الصغيرة كالكثرة

الم

اسرعها الحدا بالجزء الكبيرة **قوله** فيلزم من ذلك استدارتها انما يلزم ذلك
لو كانت الارض اجزاء صارت بلا اجتماع جسما متصلا واحدا
كريا استدير او هو ثم بل الظاهر انها خلقت جسما واحدا كريا
مستديرا **قوله** او لعدم الطلب بسبب انه وجد مكانا طبيعيا
فيه بحث اذ في المعدم المكان الطبيعي للمكان يطلب الجسم عند الخروج
على اقصر الطرق فاذا خرج عن المكان ولم يطلبه لا يكون ذلك المكان
طبيعيا بالتفسير المذكور قطعا سواء كان عدم الطلب بسبب وجد ان
مكان طبيعي اخر او لا **قوله** فلا يجامعه كون الجسم محل بطبعه فيه بحث
اذ منع تحليه الجسم بطبعه كما نقلناه عن الشفاء ان لا يحسبه قاسر في
مكان والجسم الواقع لا على سمت المكانين المفروضين غير محبوس بالقسر
في مكان اذ الكلام على تقدير ان لا يكون قاسر هناك فاذا كان
لجسم واحد جزءان يجب بالطبع لكان هو او بعض لوازمه مقتضيا لحصول
في كل واحد منهما واذا لم يكن قاسر يمنع عن حصول ما يقتضيه بقيه او
لوازمه لزم ان يحصل فيهما معا وذلك ثم فيكون ذلك الجسم على تقدير
ممكن اخر تقدير خلوه عن العوارض الى ان له بالقسر مكان يسكن فيه
الى جهة ولا يجوز ان يكون حصوله في احدهما مانعا عن طلب الاخر
حصوله فيه والا لكان هذا الاخير قاسرا منع الجسم المذكور عن مقتضى طبعه
وقد يعرض انه لا قاسر هناك بحث وقوله فان طلب المكان انما

يكون اذا لم يمكن واحدا المكان هو المطلوب مسلم على تقدير وحدة المكان
الطبيعي لا على تقدير تعدده اذ على ذلك التقدير ربما يقتضي كل واحد
منها حاصلا والغرض انه لا حاصل منه مما يقتضيه فان قلت اليس
تقطعه من الهواء مثلا احيازا متعددة يطلب كل واحد منها بحسب الطبع
اذا وقع في سمته وسكن اذا وصل اليه فيكون لها احياز طبيعية
متعددة قلت قد مر ان الجسم يطلب الحيز الطبيعي ويهرب عن الحيز الغريب
لا مطلقا بل مع ترتيب لائق ووضع مخصوص والقطعة المذكورة
لا يطلب كل واحد من تلك الاحياز بوضع واحد بل يطلب كل جزء منها
بشرط وضع آخر ولا محذور في ذلك انما المحذور طلب الحيزين او اكثر
بوضع واحد قوله اقول وقوع الجسم لا على سمتها قد مر غير مرة ان المغير
بالتخلية ههنا ان يفرض الجسم بدون عارض يحب بالقسر فيه خفاء ولا
خفاء في جواز اجتماع وقوع الجسم لا على سمت الحيزين مع التخلية بدون
المغير قوله واعترض عليه اقول فيه نظر لا ما ذكره الشارح فانه يوهم ان
الشارح عدم التمييز بين اشتداد الحركة الطبيعية وبين ازدياد ميل
الجسم عند قربه الى الحيز الطبيعي وبينهما بون بعيد اذ لا شك ان حجرا
مخصوصا كحجر لا يختلف ميله بحسب القرب والبعد بالقياس الى المركز حتى
يكون في راس الجبل اخف واقل ميلا الى المركز وفي حضيضه اثقل
واكثر ميلا اليه ولا يلزم ان يقطع المسافة القريبة من المركز بحركة اسرع

من الحركة التي يقطع بها المسافة البعيدة عنه بل قد يقطعهما بحركتين
متساويتين اذا لم يسبق عليهما حركة طبيعية او لم يكن الحركة الطبيعية
السابقة على احديهما زائدة على الحركة الطبيعية السابقة على الاخرى
وقد يقطع المسافة البعيدة عن المركز بحركة اسرع وذلك اذا كانت
الحركة في المسافة البعيدة مسبوقة بحركة طبيعية والحركة في المسافة القريبة
غير مسبوقة بها او كانت الحركة الطبيعية السابقة عليها زائدة على
السابقة على الحركة في المسافة القريبة كل ذلك مع قرب من الشارح ولو
معلوم بالتجربة فظهر ان ذلك التفاوت راجع الى الحركة لا الى القرب
والبعد عن الحيز الطبيعي فقول الشارح فيغلب ذلك البسيط على
الوسائط ويحد بها الى مكانه ممنوع بل لان الجسم المتشابه الميل لو
المكن موجودا لسكن في اي مكان وقع لعدم ميله الى جانب فنسبته
الى سائر الامكنة نسبة قطعة من الهواء مثلا بالقياس الى مواضع من
حيز الهواء تسكن في ايها وقع فكما ان القطعة المذكورة اذا اخرج
من احد هذه المواضع الى موضع آخر منها لم يعد اليه لانه وجد مكانا
طبيعيا او جزء منه او وضعا آخر ولا يلزم من ذلك نفي كون الموضع الاول
طبيعيا كذلك الجسم المذكور قال قوله وما يفرض مبنيا على الواسطة
ليست بسيطة انه ليس المراد بكون الشكل طبيعيا ذاتيا ان يكون
الذات علة تامة له حتى لا يجوز ان يكون هناك واسطة ليست بسيطة

الى الذات بل المراد كما نقلنا في الشيخ في مباحث المكان ان الجسم
طبيعته التي له شكلا اما من ذاته او من بعض لوازمه وهذا الشكل هو
الذي لولا العارض لتشكل بالقسر الذي يجوز ان لا يكون للمكان
له ذلك الشكل ولا شك ان الذاتي بهذا المعنى يجوز ان يكون عارضا من
بواسطة ليست مستندة الى الذات حيث لا يكون ذلك الواسطة
عارضا مشكلا **قوله** بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم
ثم اذ البرهان قايم على امتناع لا تناهي الابعاد فيكون تناهيها في
لوازم وجود الجسم **قوله** مستندا الى اسباب يعود الى الفواعل او الى
اختلاف الصور على متعارف قواعدهم انما يكون بامور عائدة الى القوابل
لا الى الفواعل فالاولى ان يقال كما جاز اختصاص بعض مادة
واحدة بصورة غير الصورة المتعلقة بالكل بواسطة استعداد يطرد
على ذلك البعض دون الباقي جاز ان يختص بعض مادة واحدة
صورة غير الصورة المتعلقة بالكل بواسطة اختلاف يكون لذلك
البعض مع الباقي في اصل الخلقة لا بد لنفي ذلك من دليل **قوله**
متصد المتحرك بالحركات الطبيعية قد ابطل الشيخ ذلك في طبيعيات
الشفاء بقوله لو كان الماء بطلت الجهة والنهاية فيه نزوله الى اسفل
لما وقف دون صدد فوق الارض ولما طفا على الارض ولما ر...
في الارض وكذلك حال الهواء لو توهم جزء منه مقسورا في النار جعل

منز

يتصل من جزء النار الى فوق تعسر وستعلم انه لا يكون لجزء واحد حيث بالطبع
ح يكون ذلك ان يقول ان الارض والماء يطلبان جهة واحدة و
جزء واحد لكن الارض اغلب واسبق ولو كان الهواء يطلب ما يطلب
النار لكنه يعجز عن مسابقتها اليها لكن اذا وضعنا ايدينا على سطح
الهواء احسسنا باندفاعه الى فوق كما اذا احتسينا المائية
كلامه ولا يعارض ما ذكره الشيخ بان الماء لو بطلت فوق الارض لما كان
له هناك ميل وليس كذلك اذ لو اخذنا ماء في طين وكان فيه ماء فهو
الماء اثقل منه وحده وما هو الا لثقل الماء الذي فيه وميله الى
السفل وايضا لو كان حيزه الطبيعي فوق الارض وصار الارض اصغر
مما كان او اكبر بسبب تقتضي ذلك لزم ان يتبدل حيزه فيكون له اكثر
من حيز واحد بالطبع بحث لانا نقول قد سبق ان الجسم يطلب الحيز
الطبيعي لا مطلقا ولكن مع ترتيب مخصوص من اجزاء الكل فجاز ان
يكون ثقل الماء الحاصل في الاناء الماخوذ في الطين بواسطة فقد
الترتيب المخصوص كما هرب قطرات الماء عن سطح الهواء لذلك
واذا صار الارض اصغر او اكبر مما كان لتبدل ترتيب اجزاء الكل لا
محالة فجاز ان يتبدل بسببه حيز الماء حتى كان طبع الماء يقتضي
مع ترتيب مخصوص حيزا ومع ترتيب اخر حيزا اخر كما ان قطعة من النار
يقتضي مع وضع مخصوص جزءا من اجزاء حيز النار ومع وضع اخر جزءا

ان

آخر منها حيث فعلنا وانقطاعها لا محذور في ذلك هذا وللكلام في
الجانبين مجال تأمل وظاهر اختيار الشيخ من انه لا يكون لحيز واحد جسمان
بالطبع لا يستقيم قول المصنف ومكان المركب مكان الغالب **قوله**
واما في الحركات الارادية فوضع خاص ان اراد ان المتحرك يقصد
بالحركة الارادية لا يكون الا الوضع فذلك بطلانه ضرورة اذ ربما يقصد
مكانا ويتحرك اليه حركة ارادية من غير ان يكون لنا شعور بالوضع
وبهذا القدر كاف في اثبات المدعى وان اراد ان الوضع قد يكون
مقصودا للمتحرك بالحركة الارادية فمسلم لكن لا يجدي ذلك كون المكان
قد يكون مقصودا اليه ايضا **قوله** فان الناس كلهم يحكمون حاصل
ما ذكر في الشفاء هناك ان هذا مبني على عادات الجمهور والذين يحتج
في الامور العقلية على انهم يقولون فيما بينهم ان الماء في الجرة والجرة
مملوءة ولا يعرفون حال البعد الذي يدعونه بل يعرفون الحاوي
بهذه الصفة والحاوي اشبه بالبسيط منه بالبعد فان البعد لا
يحيط بالشيء فذلك لا يتحاشون ان يقولوا ان الجرة مملوءة وربما
توقفوا ان يقولوا ان البعد الباطن مملوء والجرة اسم للجوهر الخزف
المعمول على شكل البسيط الباطن المحيط ولو كان لهم البسيط بعقد
لكان مقام هذه الجرة ولكانوا يقولون في البسيط ما يقولون في
الجرة فقد بان انهم اذا قالوا ان الماء في الجرة او قالوا ان الجرة

فارغة

فارغة او مملوءة وجعلوا ذلك كقولهم الماء في مكانه او مكان الماء
فارغ او مملوء وهو الى المحيط ثم انما يستحقون ان يقولوا في البسيط
المطلق انه فارغ ومملوء لان البسيط المطلق ليس هو المكان بل
المكان البسيط بشرط الاحاطة واذا جعل مثل البسيط المطلق بسيط
بهذه الصفة لم يتحاشوا عن ذلك **قوله** اذ لو تداخلا لكان من
مجموعهما اعظم من احدهما اقول لو صح هذا الدليل لما جاز تداخل الخطين
ولا تداخل السطحين اصلا لكن جاز تداخل كل منهما كما اعترف الشارح
به واشار اليه بقوله وكلما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او
في جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط لا يقال
هذا الكلام يدل على جواز تداخل الخطين والسطحين من الجهة التي لا يكون
لهما مقدار من هذه الجهة وليس في ذلك تداخل المقدارين لانا نقول
التداخل هو الملاقاة بالاسر كما يشعر به كلام الشارح واذا تلاقى
الخطان مثلا بالاسر وهما مقداران لزم تداخل المقدارين قطعا
ولا اثر في ذلك كون الملاقاة في جهته دون جهة حيث يكون الملاقاة
بالاسر حاصلا والجواب بالحل انا لا نسلم ان المقدارين مطلقا اذا
تداخلا لم يكن مجموعهما اعظم من احدهما فان ذلك مسلم في الاجسام
دون الاطراف والفرق بين الصورتين ان الجسم متحيز بالذات
فلو وقع بين الجسمين تداخل وملاقاة بالاسر لما زاد حيزهما على حيز

احدهما والا لم يكن احدهما ملاقيا للاخر بالاسر فظهر حال التداخل في
احدهما في كليهما فلم يكن مجموعهما اعظم من احدهما واما الاطراف فليست
متحيزة بالذات بل هي تابعة للاجسام التي هي نهاياتها في الحيز فاذا التداخل
سطحي جسمين متساكان كل منهما وان كان في حال التداخل بالعرض
لجسمين الحيز وحاصلانه حيزه بالعرض فلم يلزم من ذلك ان لا يكون
مجموعهما اعظم من احدهما نعم لا يكون مجموعهما اعظم من احدهما بحسب
الحس وهو لا استحالة فيه ذلك والشيخ جوز التداخل في الاطراف دون
الاجسام ان الاطراف لما لم يكن منقسمة في الجهات الثلث كان
للطرف كالسطح وجه منكشف بحيث يمكن ان يلاقي بالاسر مع سطح اخر
بخلاف الجسم فانه لا يجوز فيه ذلك فتامل والحاصل امتناع التداخل
انما هو لاستلزامه ان الكل ليس باعظم من الجزء او ذلك يقتضي عدم
جواز التداخل فيماله عظم وامتداد مطلقا قوله اقول فيه نظر حاصل
ماذكره الشارح ان حكم الحس بان ليس ههنا الا بعد واحد غير مقبول
لتعارضه مع البرهان وهذا لا يدفع كلام الامام اذ له ان يقول انا
لم تعارض حكم الحس بوحدة البعد حيث وجد برهانه فنذكر احتمال
ان يكون هناك برهان لا نطلع عليه والعلم بتعدد هذا الشخص الان او
يمكن ان يشكك العقل في وحدته قوله ان الطير الواقف في الجو
الهابة ساكن بالضرورة فيه بحث فان الشيخ في طبيعيات الشفاء

قال

قال انه ليس بمتحرك ولا ساكن اما انه ليس بساكن فانه ليس عندنا
في مكان واحد زمانا ما اللهم الا ان يعني بالساكن لا هذا بل الذي
لا يتبدل النسبة من امور ثابتة فيكون ساكنا بهذا المعنى والذي لو
خلي وخاله وترك عليه مكانه حفظ ذلك المكان ولم يستبدل به غيره
ونحن لا نريد الان بالساكن الا الاول لا هذا فان اردنا احد
المعنيين كان ساكنا واما انه ليس متحركا فلانه ليس مما لا يستبدل
منه والمتحرك بالحقيقة هو الذي يستبدل الا يستبدل منه وهو الذي
الكمال الاول له بالقوة فيه من نفسه قال وليس يوجب ان يكون
الجسم لا محالة ساكنا او متحركا فان الجسم اذا لا يكون فيهما ساكن
ولا متحركا ذا المكان فمن ذلك ان لا يكون له مكان ومن ذلك ان يكون
له مكان وليس كل ذلك المكان بعينه في زمان ولا هو المبدا في
مفارقته ومن ذلك ان يكون له مكان هو له بعينه زمانا لكن اخذ
فيه لا في زمان بل من حيث هو في ان فيكون الجسم حينئذ لا متحركا ولا ساكنا
قوله وذلك يسقط عوفت ما نقلنا من الشفا انقال الساكن
يقال لما كان له مكان واحد زمانا ما ولما لا يتبدل النسبة من امور ثابتة
فان ارادوا ان الانسان والحوت المفروضين ساكنان بالمعنى
الاول فمسلم لكن لا نم ان الانتقال من بلد الى بلد لا يجتمع مع السكون
بهذا المعنى ولا يستلزم الحركة المقابلة له فان المحمول في الصندوق قد يجعل

الاشتغال المذكور معاذ ساكن بهذا المعنى وان اراد انه ساكن بالمعنى
الثاني فمم ضرورته تبدل انسبتها مع الامور الثابتة لانتقال الاشتغال
من بلد الى بلد بدون الحركة في الاين ح فاذا لم يكن الشك الا في
اعني المجاورة الصندوق للانسان والموت المفروضين حركة في
الاين فكيف يحصل بها الاشتغال المذكور لانا نقول كل واحد منهما
متحرك في الاين الغير الحقيقي وان لم يكن متحركا في الاين الحقيقي ولا
محذور في ذلك فانه لا يجوز ان يكون الشيء متحركا في الاين الحقيقي
ولم يكن متحركا في الاين الغير الحقيقي كالمتردد في الدار او في الاقليم
جاز عكسه كان في الصور المفروضة قوله انا نقطع بان لكل جسم مكانا ان
ثم ادعى ان يكون الا وجب لبعض الاجسام ان لا يكون في مكان
ثم ذلك طاو في راى العامة فانهم يرون ان كل جسم في مكان لكن
نسبته هذا الراى اليهم كنسبة راى آخر اليهم وهو ان كل موجود اليه
اشارة وهذان الرايان متساويان في ان العامة يعرف جميعها
معرو تويف والحاصل ان هذه المقدمة من الوهميات الغير المعتبرة
في البراهين قوله فانهم يسوا مقالتهم اقوال القائلين بان
المكان هو السطح يدعون ان لكل جسم حيزا طبيعيا والحيز اعم من
المكان وقد يستعملون المكان بمعنى الحيز قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء الاجسام لا ومحقه ان يكون له حيزا ما مكان واما رتب

وضع فقال فيه النجاة واقول ان لكل جسم حيزا ومكانا طبيعيا لانه
اما ان يكون كل مكان له طبيعيا او يكون كل مكان له منافيا
لطبيعته او يكون كل مكان له لا طبيعيا ولا منافيا لطبيعته و
اعني هناك بالمكان الحيز والمكان جميعا فظهر ان القوم ما سوا
مقالتهم لكن المعترض لشى ما ذكره في هذا المقام ولم يميز بين معنى
لفظ المكان قوله واما اشتغالها عن مكان الى مكان لا يخفى
عليك انه لا اشتغال للكواكب عن ايونها الحقيقية فانها لازمة لها
لكن لها اشتغال عن ايونها الغير الحقيقية كما ذكرنا في الانسان و
الموت المفروضين آنفا فلا تغفل قوله المكان الذي خرج عنه
الجزو فيه بحث فانه اذا خرج الجسم وجب ان يثبت في الوهم بعد ابنا
عليها ما قال الشيخ في طبيعيات الشفاء من ان التوهم منع الحيز فيه
اثبات بعد ما ير مثاه وايا كان حسبم في نفسه او لم ترفعه فان
اراد بقاء المكان بقاء ذلك البعد فهو مسلم لكن ذلك البعد ليس
مكانا وبقاؤه في الوهم لا في الخارج وان اراد بقاء ما هو مكانه بالحقيقة
اعني السطح فمم والسند ظاهر قوله مقصد المتحرك بالحصول فيه
يجب ان موجودا حال الحركة ثم اذ من الجائز ان تعين وجود مقصده منه
ام موجودا او وضع والمتحرك متوجه نحو ذلك الا ما فاذا بلغ حدث
مقصده ومحل فيه لا بد لنفي ذلك من دليل قوله وفيه نظر اما اولا

اقول النظر الاول يرد على تقريراته وحيث اعتبر ان يكون المعاوق
الضعيف ملاء لا على تقرير من عمم فيه كالفعل الشيخ والشفاف
يندفع عنه لجذا فيره بيان ذلك ان المعاوقة كالفصل الشيخ من الشفاف
قد يكون بالكسر من قوة الميل والكاسر وقد يكون غيره كالبرودة
العارضة للخفيف والحرارة العارضة للثقيل وقد يكون باحداث
سكونات متتابعة يحدث من المقاوم لا يحس بها زادها الحس كلها
كالبطوفان اذا عمم في المعاوق الضعيف لم يرد منع امكان قوام على
الوجه المفروض ولا منع معاوقته لعدم انحصار المعاوق الضعيف
فيه ولا منع امكان المعاوقين بالنسبة المذكورة اذ لا شبهة في جواز
ان يسكن الجسم المفروض في الوسط في الخلاء على تقدير وجوده زمانا
مساويا بالفعل لزمان حركته في الملاء على زمان حركته في الخلاء وح
يكون معاوقة ذلك السكون مساويا لمعاوقة الملاء لا محالة نعم لا كان
في المقدار الاكبر بالمساوي المقدار الصغير في نوعه ان كان جزءا
لكان في زمان وجود الجسم المفروض فيكون من الزمان نسبتها الى الفضل
زمان حركة الجسم في الملاء على زمان حركته في الخلاء مثل نسبة زمان
حركة الجسم في الخلاء الى زمان حركته في الملاء فلو سكن الجسم المفروض
حال كونه في الوسط من الملاء سكونا على في تلك القطعة كان معاوقة
هذا السكون الى معاوقة السكون الاول نسبة زمان حركة الجسم في الخلاء

الى زمان حركته في الملاء بالضرورة فيكون نسبة معاوقته الى معاوقة
ما يساوي معاوقته لمعاوقة السكون الاول الى الملاء كذلك فظهر
انه يمكن ان يوجد معاوق يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء مثل
نسبة زمان حركة الجسم في الخلاء الى زمان حركته في الملاء وهو المطلوب
تامل لا يخلو اما ان يمكن الحركة بدون معاوقة من الملاء يكون
في زمان او لا يمكن اقول لا شك ان الحركة المذكورة بدون المعاوقة
من الملاء هي الحركة في الخلاء وهي ممتنعة بحسب نفس الامر وممكنة على تقدير
وجود الخلاء فان اراد بامكانها ما هو بحسب نفس الامر كما هو المتبادر
نختار الشق الثاني ولا يبطل الاستدلال اذ الكلام على تقدير وجود
الخلاء وما هو ممكن على هذا التقدير يصح ان يعتبر فيه وان كان ممتنعا
بحسب نفس الامر واشار ذلك كثير من ان يحصى مثلا اذ قيل لو جاز
وجود الجزء الذي لا يتجزى لجاز اجتماع ثلثة اجزاء منها الى اخرها
استدلوا به لا يرد هذا الاستدلال بان يقال لا يخلو اما ان يكون
اجتماع الاجزاء المذكورة ممكنا او ممتنعا فان كان ممكنا فلا يلزم
كون الاجزاء ممكنة الوجود ضرورة امتناع اجتماع الاجزاء الممتنعة
الوجود وهو خلاف ما ادعيتم وان كان ممتنعا لزم بطلان الاستدلال
لان حاصله ان الجزء الذي لا يتجزى محال اذ لو كان ممكنا لم يلزم من
فرض وقوعه مع الامور الممكنة محال لكن يلزم من فرض وقوعه مع الاجتماع

المذكورة فماذا اعترفتم بامتناع الاجتماع المذكور رتبع الاعتراف
ببطلان الاستدلال اذ الجواب عنه ان اجتماع الاجزاء الغير المتناهية
وان كان ممتنعا بحسب نفس الامر لكنه ممكن على تقدير وجود الاجزاء
المذكورة فيصح الاستدلال به على ذلك التقدير وان اراد بامكانها
ما هو على تقدير وجود الملاء فيختار الشق الاول ومنع قوله البعض من
زمان الحركة في الملاء الغليظ بازاء نفس الحركة وانما يلزم ان يكون
بازائها زمان لو كانت الحركة بدون المعاوقة في الملاء ويمكن ان يقع
في الزمان بحسب نفس الامر على وقوع محال هو الخلاء **قوله** وليس
كذلك معنى قول المعترض ان الحركة بتبعها تستدعي زمانا في احدى الصور
المفروضة اعني الحركة في الملاء هو ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق
يستدعي زمانا ولذلك قال ويختص باحدهما واحدها وتسقط المعترض في ما
ذكره المعترض في هذه الصورة ثم معناه في الصور تحتمل لا من
اعني الحركة مع المعاوقة تبين ما ذكره الشارح **قوله** وبالبطلان بعدم بيانه
قد مر ان توهم بطلان هذا الاستدلال نشأ من عدم التمييز
بين ما هو ممكن بحسب نفس الامر وما هو ممكن على تقدير وقوع محال و
الفرق بينهما بين **قوله** فذلك مطلوب المعترض لا يلزم من عدم تفاوت
الحركات المفروضة في جهة التسارع وبطوءا ان يتبقى التفاوت
قدرا من الزمان وحدا من السرعة والبطء محفوظا في الصور الثلث

حتى يلزم ما هو مطلوب المعترض او غاية الامر ان يكون العاشر في اي
حد من حدود الحركة وهو لا يجوز ان يحصل من مجموع ما هو محدود وما قدره
من الزمان وحد معين من السرعة والبطء من غير ان يستقل العاشر
باقتضاء البعض من ذلك القدر وشيء من هذا التحديد وكذا الكلام
في قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان
المفروض اتحاده **قوله** بل نقول في ذلك لان الاولى هو الميل فيه نظر اذ
الكلام في استناد الميول المختلفة شدة وضعفا الى القوة الواحدة
سواء كانت طبيعية او قسرية كالكلام في استناد الحدود المختلفة
سرعة وبطءا اليها فكما لا يصح صدور الحدود المختلفة عن القوة الواحدة
بلا واسطة امور مختلفة كذلك لا يصح صدور الميول المختلفة عنها بدون
توسطها وكما ان اختلاف الحدود في الصورة المفروضة مستند الى
معاوقات مختلفة كذلك اختلاف الميول مستند اليها ثم ما نقله الشارح
عن المصنف في قوله فاتفقت اولا ان الشدة والضعف بحسب اختلاف
الجسم ذي المعاوق يدل على ان اشتداد الميل وضعفه بواسطة
اختلاف الجسم ذي المعاوق واختلاف حدود السرعة والبطء
بواسطة اختلاف الميول شدة وضعفا وذلك لا ينافي احتياج
اختلاف حدود السرعة والبطء الى اختلاف الجسم ذي المعاوق بل
يؤيده ويشهد على ان العلة البعيدة لاختلاف المذكور **قوله**

لم لا يجوز ان يكون امرا آخر فقد مران المعاوق لا يختلف قوامه في الجسم المحروق لكن القوم فرضوا الحركات الثلث في صورة لا يكون فيها للجسم كمعاوق سواه والمسلم حفظ الكلام في الحركات الثلث المقاسية بالصورة المفروضة ولذلك حكم بعدم تفاوت القاسر وعدم تفاوت الجسم المتحرك فان قيل اليس ان عدم تفاوتها في الصورة المفروضة لا مطلقا فنقول وهو قوام باني المسافة اراد به انه في الصورة المفروضة قوام ما في المسافة وانما انحصر المعاوق في الصورة المفروضة فيما ذكر الفرض ان لا معاوق فيها سواه فلم يتوجه عليه ان المعاوق قد يكون غير القوام الا ان ذلك في صورة اخرى وكذا قوله واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية اراد به انه في الصورة المفروضة لا يمكن ان يعاوقها واما لا يمكن ان يعاوقها فيها لان الحركات الثلث مفروضة في جسم عرفي تقسيم يمنع الاختلاف بارادة قد يرد ان غير الخارج يمنع ان يعاوقه قوله لكن يتوقف احد المعاوقين كان في تحديد حال الحركة ان اراد ان احد المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة في الصورة المفروضة فذلك يستلزم ان يكون الحركة مع المعاوق كهي لا معه والزم بان الملازمة ان لو كان تحديد حال الحركة بالمعاوق الداخلي فقط لزم تساوي حركتي جسم المفروض في الخلاء والملاء ثم وبطل لان والمعاوق الداخلي فيكون زمان حركته في فرسخ من الخلاء

ميلا مساويا بالزمان حركته في فرسخ من الملاء ويلزم الخلف المذكور ولو كان تحديد الحركة بالعاوق الخارجي فقط لزم ان يكون حركة الجسم العديم الميل مساويا لحركة الجسم ذي الميل فيه من غير الاتي وللعاوق الخارجي في الملاء المذكور فيساوي حركتها في فرسخ منه ميلا ويلزم الخلف المذكور وان اراد ان احد المعاوقين قد يكون كافيا في تحديد حال الحركة في صورة اخرى غير الصورة المفروضة فذلك لا يقدح في المقصود كما لا يخفى قوله وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يخفى في هذا المقصود جزم لان ماهية الشيء حاصلة في اجزاء الوهمية الا يرى ان القوم حيث ابطلوا مذهب ذيمقراطيس في بسائط الاجسام حكموا بان الاجزاء الوهمية متحدة بالماهية مع الاجزاء العقلية فجاز ان تقع بين الوهميين ما لا تقع بين العقليين وبالعكس فاذا كانت ماهية الحركة مقتضية لقدر معين من الزمان ومر حاصلة في كل جزء وهمي منها لزم ان يكون هذا القدر محفوظا في كل واحد من اجزائها الوهمية فلا يجوز ان تقع شيء من تلك الاجزاء في اقل من ذلك الزمان قوله فكيف تقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان لا يذهب عليك ان الزمان متصل واحد لا جزء له بالفعل عند القوم فكل حركة محققة لا يكون منطبقة على جميع الزمان فهي واقعة في جزء وهمي فيه فلا تغفل قوله ربما ارادوا قيل لا وجود للجهة اصلا اما جهة

السفل فلانها نقطة موهومة تنوكن الارض ضرورة ان لا نقطة بالفعل
هناك واما سائر الجهات فلانها اطراف الابعاد في سطح الفلك وهي
نقاط ما في تلك النقاط ليست حاصلة في سطح الفلك بالفعل واجاب
الشيخ عنه في اوائل طبيعيات الشفاء بانا جعلنا احد اسباب انقسام
المتصل المماسات والمحاذيات كما بالاشارة فيكون اذن المركز
والطرف الاوضعين الوجود المماسة البعد المفروض من انتهى كلامه
الا ما حاصله ان الكف في وجود الجهة بتعين محل وصولها مع جواز ان يحصل
نحو امر الحصول تحقيق ما يقتضي ذلك النحو كالاشارة والمماسة الدليل
المذكورتين موضع اثبات الجهة لا يعطي اكثر من ذلك فتامل **قوله**
لم يحملوا اعتبارها في سائر الاجسام فيه بحث فان كرة الارض جسم ليس
لها الجهات الست المذكورة بل اطراف الامتدادات المفروضة فيها
من جميع الجوانب هو الفوق لا غير **قوله** فيه نظر لجواز ان يكون الاحياز
الطبيعية لتلك البسائط في ورائه نظر وتطلانه اذ الحاجات البسائط
التي لها المحيط في احيازها الطبيعية وكان الفلك مركبا منها فلا
يخلو اما ان يكون فيها امتزاج بحيث اذا كان الفلك المركب منها
بالاستدارة خرج بعض تلك البسائط عن حيزه الى حيز بعض آخر مخالف له
في الحقيقة ام لا والاول يقتضي جواز خروجه عن الحيز الطبيعي وذلك لا يكون
الا بالحركة المستقيمة ولا شك ان محدد الجهة غير قابل لها وما اورده

على هذا في جواز الخروج بالحركة المستديرة مندفع بما سيأتي والثاني
يقتضي ان يكون البسائط التي تقع على تقدير حركة الفلك المركب منها
بالاستدارة في حيز بعض آخر موافقة مع تلك البعض بالنوع وح
يكون الفلك المذكور مركبا من طبقات لكل طبقة حقيقة واحدة
فالجهة متحددة بالطبقة المحيطة ولا دخل للطبقة التي تحتها في تحديدها
على ان التركيب ح بان يكون هناك طبقات محيطة بعضها ببعض
لكل طبقة حقيقة اخرى ويتعلق بمجموعها نفس واحدة ولهم ان يجوزوا
ذلك كما جوزوا ان يتعلق بمجموع الافلاك السماوية نفس واحدة و
لهذا الشطر ايضا مجال **قوله** دون سائر الجهات ان اراد ان الفلك
لا يكفي في تحديد سائر الجهات فذلك لا يمنع ان يكون علة ناقصة
لتحديدها ويمنع حركته اليها كما يمنع حركته الى جهتي الفوق والسفل
وان اراد ان سائر الجهات متحددة بدون فلك وليس الفلك علة
لتحديدها اصلا فذلك باطل قطعا لان الجهات المذكورة اجزاء سطح
الفلك بل نقاط ما فيه فكيف لا يكون للفلك دخل في تحديدها واذا
كان للفلك دخل في تحديدها يمنع حركته اليها كما يمنع حركة المستقل
الفلك في تحديدها **قوله** فلا يلزم من ذلك الا كون الجهة والجهة قبل
حركة الاجزاء في هذا الحصر نظر اذ يلزم من ذلك ايضا ان لا يكون الفلك
المركب من تلك الاجزاء محددا للجهة لامتناع حركة محدد جهة واجزائه

اليها بالضرورة وقد فرض محدد الجهات وهذا القدر كاف في
بطلان اللازم نعم لا يلزم من ذلك ان يكون الجهة محددة قبل الفلك
فالاولى ان يترك ذكره ويقال فيلزم ان لا يكون الجهات متحددة
بالفلك وقد تبين في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك لكن الفعل
في الاولين اظهر اثر فيه بحث او ما ذهب القوم الى هذا بل ذهبوا الى
ان الانفعاليين لا يكونان مبدأ الفعل اولا وبالذات اصلا قال
الشيخ في طبيعيات الشفاء مفصل في تقرير الافعال والانفعالات
المنسوبة الى هذه الكيفيات الاربع ان لهذه الكيفيات افعالا
وانفعالات منسوبة اليها تشترك فيها جميع الاجسام فمنها ما هي للفاعلتين
ومنها ما هي للمنفعلتين فاما التي للفاعلتين فمنها ما ينسب الى
الحر وما ينسب الى البرد ومنها ما ينسب اليهما جميعا فالمنسوب الى
الحر مثل النضج والطبخ والشي والتبخير والاشتعال والاذابة والمنسوب
الى البرد مثل التفجيج ومنع الطبخ ومنع الشي ومنع التبخير والتدخين
ومنع الاشتعال ومنع الذوبان الذي هو الاجماد ومنع الانعقاد
وهو الحل والتكريج واما الامر المشترك بينهما فمثل التعفين ومثل
تحديد كثير من الاجسام كالحديد والزق بان كل واحد منهما محدد بالحر و
البرد ومثل العقد والتحجير واما الامور المنسوبة الى الكيفيتين
المنفعلتين فهي انفعالات لا غير فمنها ما هي بازاء هذه الافعال الفاعلة

عن الكيفيتين الفاعلتين مثل قبول النضج وقبول الطبخ ومثل الانعلاء
والانشواء والتبخر والتدخين والاشتعال والذوبان والانعقاد
ومنها ما ليس بازاء هذه الافعال فمن ذلك ما نعاس احدى الكيفيتين
الى الاخرى اما اليابس فمثل الانسلال والتفت والانشداخ ومثل المعاز
وللرطب مثل المنفوذ والاجابة الى التشكل وما ليس يقاس احديهما
الى الاخرى فمن ذلك ما هو للرطب وحده ومنه ما هو لليابس وحده
ومنه ما هو للمركب منهما فاما الذي للرطب وحده فمثل الانعصار و
الاتصال والانخراق والذي لليابس فمثل الانكسار والانرضاض
والتفتت والانشقاق ولامتناع الاتصال بعد الانفصال بعينه
واما الذي للمختلط فمثل الانسداد والانطراق والانعجان و
الانعصار والتلبد والتلزج والانسداد والترقق فهذه هي الافعال
والانفعالات التي تصدر بواسطة هذه الكيفيات وقد يصدر عنها
اوليا قوله لانها قوية على احالة ما يصل اليها بالتسخين فلا يصل
الادخنة الى محدبها حتى تحرق ما فيها من الكرة وفيه بحث اذ ذوات الاذناب
يتوقف تكونها على النار ايضا بل المشهور انها نار مشتعلة فقوة النار على
الاحالة لما لم يمنع من توقف الادخنة فيها فلا يمنع من حركة الادخنة الى
الى محدبها فالاولى ان يقال ولا يخرج النار عنها اذ النار لطيفة
على الادخنة على انها امر واحد منها فلا يصل الادخنة الى

محدبها حتى يحجب بها النار عن الكروية **قوله** فان اثبتم لكل عنصر
حرا منفردا باستفادة عدد العناصر من ازدواجات الكيفيات الفعلية
والانفعالية اذ يعلم منها بعد ان علم ان البسيط العنصري لا يخلو
عن الفعليين ولا عن الانفعاليين انها اربعة اقسام الحار اليابس
او الرطب والبارد واليابس او الرطب واما ان لكل قسم منها
عنصر واحد بالنوع او عناصر متعددة فلا دلالة للازدواجات
عليها مع لا يرد ما ذكره المعترض لانا نختار ان المراد بالحرارة ما هو
اعم من الشديد وغيره ولا يحتاج الى ان يثبت لحدود الحرارة انواع
العناصر اولا بل ان يستفاد من ازدواجات الكيفيات ان
العناصر اربعة انواع وكيف يستفاد منها ذلك ومن اين يلزم ان يكون
الانواع المتعددة مشتركة في حد واحد من الحرارة واذا لم يثبت
لحدود الحرارة انواع العناصر لم يرد قول الشارح لم ان اثبتم لكل
حد عنصرا نظرا الى ازدواج العناصر على الاربعة وان اثبتم لبعضها
دون بعض الترجيح من غير مرجح **قوله** اقول فساده ظاهر وانا اقول
فساد ما ذكره ظاهر اما اولا فلان الترجيح من غير مرجح باق بعد
حاصل ما ذكره انهم اثبتوا الحرارة التي هي نهاية الشدة عنصرا واحدا
هو النار ولجميع حدود الحرارة المتوسطة بين غاية الحرارة والمعتدل
منها عنصرا آخر هو الهواء ولا شك ان نهاية الحرارة حد من

حدودها

حدودها فاثبات العنصر الواحد لذلك الحد دون سائر الحدود
ترجيح من غير مرجح وكذا اثبات عنصر لجميع الحدود المذكورة دون جميع
الحدود بحيث يدخل فيها نهاية الحرارة ايضا ترجيح من غير مرجح واما
ثانيا فلان حدود الحرارة عند القوم انواع لا افراد نوع واحد
كما بين في موضعه فاذا اثبتوا لجميع الحدود المذكورة عنصرا واحدا
لم يكن فعله من نوع واحد كما زعم الشارح **قوله** مدوما بحارات الارض
لو كان حصول تلك القطرات مرة بعد اخرى لمدد بخارات الارض
لانشقت في محل تصعد منه البخار كعروق الصخرة وليس فليس **قوله**
لجواز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب لا يظهر بحركة الابعد على
مكان الاقرب وجدانا والاجزاء البعيدة من الماء ليست متصلة بالاجزاء
القريبة منه والا لكانتا ماء واحدا بل يكون بينهما جسم اخر فاذا
ترك الجزء القريب على الاناء يحرك الجسم المجاور له الى مكانه لا الجزء
البعيد الذي منه ومن القريب جسم اخر فتامل **قوله** لجواز ان
يكون برد المحل شرطا كان يكون حاصلا من تماس الهواء مع الجزء
العابر في سطح الاناء لا مع الجزء الثاني منفصلا عن اجزاء سطح الاناء من
سطوح الماء سره اشد تبريدا كما لا يخفى **قوله** تبريد الاناء للهواء
ليس اعظم من تبريد الارض الجمد ايام اذ الاناء المذكور اكتسب
تبريده من الجمد ولذلك ترك القطرات على الاناء ولا يترك على

المحدد فلا يبعد ان يكون اشد تبريدا من الارض المحددة الغير طالية ان
الهواء اللطيف بالاراضي المحددة في مسام الشتاء باردا جدا او الهواء
اللطيف بالاناء المذكور دون ذلك في البرودة فيكون الهواء اللطيف
بالاناء اقبل لقبول التبريد الا يرى ان الماء البارد والقطار الحار
من الماء الحار والماء البارد والقطار الحار وانجماد الماء البارد
قوله فبعد نزول الثلج يصير الهواء باردا وان اراد ان هواء الكرة
البخار يصير باردا فمسلم لكن لا انقلاب الهواء ماء في الكرة الزمهريرية
لا فيها وان اراد ان هواء الكرة الزمهريرية يصير باردا فمم لانه
لما انقلب [illegible] من الهواء الذي في الكرة الزمهريرية ماء و
تراكم الهواء المجاور له الى مكانه لامتناع الخلاء فيحصل البرد
ما بواسطة الحركة لا محالة **قوله** ويوم الصحو ابرد من يوم المطر ان اراد
ان كرة البخار ابرد فمسلم لكن لا انقلاب ليس فيها وان اراد ان
الكرة الزمهريرية ابرد فمم **قوله** واستدل الشيخ في الاشارات و
قال في الشفاء لكن اثبات حر الهواء وبين النار [illegible] صاحب النار و
الينابيع القول فيه يصعب ويساتي فيه بالمكم ثم استدل على حرهما
وقال لا شك ان النار حارة فلا يخلو اما ان يكون حارة رطبة
او حارة يابسة لا سبيل الى طباعها الحصر في غيرها فاذا كانت حارة
رطبة فهي من جوهر الهواء واذا كانت من جوهر الهواء لزم ان يكون

مكانها

مكانها مكان الهواء فلزم ان لا يكون النار نارا بل من جوهر الهواء
هذا خلف فهي اذن حارة يابسة وقد يقول على هذا قائل ان الهواء
اذا سخن ارتفع عن حيز هذا الهواء المعتدل الى حيز [illegible] ايضا يرتفع و
يطلب مكانا فوق مكان الهواء وهو بعد اشبه بالماء في الهواء
وانما القصد الى المفرط فان الحر المفرط هو سبب ان يكون النار
نارا بعينها هذا الهواء الذي ليس حره بمفرط وان كان من طبقة
كالماء الذي هو دونه في المكان اذا سخن فانه يهرب عن حيز الماء و
الهواء جميعا هاربا الى فوق وكالهواء ايضا اذا سخن فما كان في الهواء
اسخن فهو ابرد الهواء فهو هارب عن حيز المعتدل سخونته فنقول
يجيبين ان الحر المطلوب في طبقة الحر المهروب عنها لكان الغرض
يطلب ذلك وهو يهرب عن هذا [illegible] وان كان ليس في طبيعته فهو لا
يحاول حيزا بغير الهواء وليس يمكن ان يكون فيه الا المفرط الحرارة اذا
كان ذلك المتصعد انما يتصعد لانه مفرط الحرارة فيكون حيزها
مفرط الحرارة حيزا غير حيز الهواء ولا شك ان ذلك حيز النار فيكون
النار غير الهواء في الطبع والهواء المسخن هو يطلب غير حيز الهواء
كان الماء المسخن يطلب غير حيز الماء [illegible] لكن ذلك الطلب غير لجرم آخر
لا محالة بل فيه الكيفية المنفردة [illegible] والهواء غير حيزها ليس يطلب
شيء منهما غير الذي يطلبها فهي اذا [illegible] هو النار **قوله**

بحركتها الى فوق فان قلت ماذا تعني بحركتها الى فوق بها قلت لك ان
تقول ان اخراجه يستلزم خروج بعض اجزائها اللطيفة منها وخروج
تلك الاجزاء عنها يستلزم ثقلها وثقلها يستلزم حركتها الى السفل و
لما بقي فيها بعد اجزاء اللطيفة مايل الى العلو والحرارة المتشبثة
للصعود ولا تتحرك بالاستقامة الى السفل بل تتحرك اليها بالحرارة كما
تتحرك اليه الشهب فيبعد بتلك الحركة عن المعدل ويقرب منه لكن لا
بطوء تلك الحركة وبعد المتحرك عن الناظر لا يحس بكون حركتها [illegible]
الى السفل قبلها بل **قوله** ولا نم خلو الارض هذا المنع ضعيف لان
تبرد الارض بمجاورة الامور الباردة كالثلج والجمد وان البارد و
انما اذهب [illegible] بعض اجزائها عن مجاورة تلك الامور غير [illegible]
قوله وذلك اذا كان حركة المرئي اسرع من حركتها لا يلزم ان يكون حركة
المرئي الى جهة حركة الارض اسرع من حركة الارض ان يرى حركة [illegible]
من حركة المرئي الى خلاف جهة حركة الارض في الصورة المفروضة وانما يلزم
ذلك لو كانت حركة الارض محسوسة اما اذا كانت حركتها بالبطوء
المفرط غير محسوسة فلا فلا وبسا ان يتحال اذا كانت حركة المرئي اسرع
من حركتها ثم ان يكون بعد المرئي الى جهتها عن الرائي اقل من بعد المرئي
الى خلاف جهتها عنه في الصورة المفروضة وليس كذلك **قوله**
[illegible] من جميع ما قلنا اذ لا حركة ما في الهواء بواسطة حركته يتصور

على وجهين احدهما ان يكون الحركة عرضية ولا يخفى ان الكبير اولى
للصغير في تلك الحركة كالاجسام الموضوعة في السفينة المتحركة وان
ان يكون الحركة قسرية حاصلة من مصادمة بعض اجزاء الهواء مع ما فيه
وح يكون حركة الجزء الكبير ابطأ من حركة الجزء الصغير لان تحريك الهواء
للكبير اقل من تحريكه للصغير ثم ان الجسم الذي لا يسقط الهواء ان يحرك
كالجدار اذا مر فيه الهواء المتحرك وتحرك بحركته كان حركته قسرية لا
عرضية ولذلك نرى الجزء الكبير والصغير عند هبوب الريح وتحرك الجزء
كانت حركة الصغير اكثر واذا كانت حركتها قسرية كانت حركة الكبير
لا محالة ابطأ ولا يتم الجواب **قوله** الحكم [illegible] الارض لو
الحكم بان لا يقع خسوف اصلا لجواز ان لا يحجب الارض البسيطة نور الشمس
عن القمر ويحجب الارض المخلوطة بغيرها نورها عنه قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء فنقول ان هذه العناصر الاربعة لا يوجد فيها الكيفيات الا
الاربع والا الخفة والثقل ما خلا الارض فعنده يشبه ان يكون لها
لون لكن لمانع ان يمنع ذلك فنقول ان اللون الموجود للارض انما
يوجد لها بعد امتزاج بالمائية ونحو ذلك بحيث انه لا امتزاج ان يكون
ملونة ويقول لو كان لنا سبيل الى مصادفة الارض الخالصة لكنا نجدها
خالية عن الالوان ولكن نجدها بالشفافية فان التخلخل في الاجسام البسيطة
ان لا يكون لها لون ثم قال ما حاصله ان الاحرى عندي ان لها [illegible]

ذاتها لا ان لونها لو كانت شفافة فى غاية لطافته لم يرى شئ من اجزاء البرد
الارضية شفافا ولو كان حكمها حكم الماء والهواء فان كل واحد
منهما وان امتزج فلا يعدم فيه شفافيته ثم قال فالاحرى ان يكون الارض
ملونة لا يعد فيها البصر فانا نعنى بالملون ما اذا جعل وراء مرئى لم
يره الى البصر هذا كلامه ولا يخفى ان تفسير الشفاف بما لا لون له
مطابق للاصطلاح الذى ذكره الشيخ فى الملون فقول الشارح وتفسير
الشفاف بما لا لون له ولا ضوء محال لان هذا الاصطلاح ليس مما
ينبغى **قوله** الى مسافة كل جزء من الممتزج اراد بالممتزج مزاج واحد سواء
كان امرا واحدا طبيعيا او جزءا من اجزائه فلا يرد ان مزاج الممتزج
الواحد قد يكون فيه متشابه من اجزائه كالحيوان فان دماغه بارد وقلبه
حار **قوله** لا يتصور الا باحالتها فى كيفيتها ان اراد بالكيفية التى
ادعى انه لا يتصور اعداد المادة الا باحالتها فيها كيفية محسوسة من
جنس الحرارة والبرودة كما يدل عليه قوله فيستحيل الى كيفية من
الكيفية المعدة حتى كان المدار الى لقبول الحرارة لحصول كيفية قوية
من الحرارة المعدة فيه فالحصر ممنوع اذ لو كان كذلك لنقل الكلام الى
الكيفية المحسوسة من الكيفية المعدة ونقول اعداد المادة لقبولها لحصول
كيفية اقوى من هذا الجنس ويتسلسل ونعم اعداد المادة لقبول الصورة
لحصول كيفية من هذا الجنس فيها لا اعدادها لقبول الكيفية وان اراد

كيفية استعدادية فمذهب انه مسلم لكن لا يلزم منه نقل الكلام الى الاعداد
ح محذور لان الكيفية المعدة ما فيه بحاله حال الاعداد مثل البرودة
المائية المعدة مادة النار لقبول البرودة بانه بحاله حال الاعداد مثلا
البرودة المائية المعدة لمادة النار لقبول البرودة بانه حال حصول
الكيفية الاستعدادية من حرارة النار فى مادة فلا يلزم تسلسل المحذور
وانما يلزم ولو كانت لاحالة هذه الكيفية المعدة هذا وان اشكلت تحقيق
هذا المقام الذى قد زل فيه اقدام الافهام فاعلم ان اعداد كل كيفية لمادة
مادة الاخرى لقبول الكيفية انما يكون فى زمان لا يبقى كان فى ان المقابلة
الا ترى ان الماء المجاور للنار يتسخن بعد حين لا فى اول وهلة المجاورة
فاذا امتزجت العناصر وتمادت مزاجها زمانا لا يتعاقب استعد مادة كل
منها فى ذلك الزمان لقبول كيفية مناسبة للكيفيات المعدة مع بقاء
كيفياتها المحسوسة فيتم لما تم الاستعداد زال عن مادة كل واحد منها
كيفية محسوسة وقام بها كيفية مناسبة للكيفيات المعدة ثم تحرك
كل منها الى كيفية الى ان تشابه كيفياتها مثلا لحصول مادة الجزء
المائى حرارة ضعيفة لتحقق ما يتوقف عليه حصولها وهو مجاورة
النار زمانا لا يتعا ولحصول مادة الجزء النارى برودة ضعيفة
لتحقق ما يتوقف عليه حصولها وهو مجاورة الماء زمانا لا يتعاقب لما
كان الجزء النارى المائى وكان مجاورا له زمانا تعتقد حركته فى

كيفية وكان الجزء المائي بردسته وكان مجاورا له زمانا كذلك
يتحرك كل واحد في كيفية الى ان يشابه كيفيتهما وقس عليهما الجزء الهوائي
والارضي فتامل **قوله** واحتج عليه فساد هذا المذهب هذا احتج
الشيخ على فساده في طبيعيات الشفاء بقوله ولو كان هذا الرأي
حقا لكان المركب اذا تسلط عليه النار وفعل فيه فعلا تشابها لم
يكن القرع والانبيق يميز الى شيء قاطر متجز لا يثبت على النار البتة
والى شيء ارضي لا يتقطر البتة الى اخر ما ذكره **قوله** ضعيف الوحدة
ضعف وحدتهم اذ جهة الوحدة على ما قرره الشيخ هو استواء العناصر
على كيفية وحدانية وحصول هذا المعنى في المعدن والنبات
والحيوان على السواء كما لا يخفى فكيف يكون المعدن ضعيف الوحدة
دونهما ولذلك اكتفى المص في اختلاف الاعداد بحسب القرب والبعد
عن الاعتدال ولم ينضم اليه قوة الوحدة وضعفها كما فعله الشيخ
لا على امتناع وجود المركب اذ يمكن ان يقال تساوي متغاير كيفيات
الاول يستلزم تساوي ميول البسائط اعني ميولها الى ظاهر القدرة التي
فيه الكلام لان ميولها بواسطة بعض تلك الكيفيات كما يفهم مما نقلناه
من الشفاء في اثبات ميل النار فيكون الميل بحسب الكيفية ولذلك
يختلف باختلافها فاذا تساوى متغاير الكيفيات الاول في
المركب تساوى ميول البسائط والدليل المقتضي لانتفاء مركب تساوى

متغاير كيفياته الاول لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما
قول الشارح يمكن ان يكون كيفياته الاول متساوية ويكون ميول البسائط
متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها
عن امكنتها الطبيعية على ما نقله الكاتبي فان الميل لا يتفاوت بشيء من الامور
الثلثة المذكورة فان الميل المذكور هو ذو الجسم البسيط من الخفة و
الثقل وهي لا يختلف باختلاف الكم والوضع والبعد من المكان الطبيعي
اذ لم يتبدل احدى الثقيلين بالتجربة اما اذا تبدل احدهما فقد
تبدل نوعه فتبدلها كما في الجمد فان الماء اذا انجمد يصير اثقل لازدياد
برودته لا لنقص حجمه نعم قد يتفاوت الحركة لا الميل باختلاف الكم او
الوضع لو تفاوت حرق المعاوق باختلاف احدهما واما تفاوت
البعد عن المكان الطبيعي فليس سببا لاختلاف الحركة ايضا بل المتحرك
بالحركة الطبيعية يشتد حركته ما دام يتحرك كما فصلناه في الحواشي
السابقة واين ذلك من تفاوت الميل والحركة بتفاوت البعد من
المكان الطبيعي فتامل **قوله** مثله اي بما فرض انه جزء منه اذا
اكتفى في تقسيم المثل بهذا القدر ظهر بطلان الخلف لجواز ان يقبل احد
الخطين على الاخر قبل النقصان مع كونهما غير متناهيين وح لا يلزم
ان يكون التفاوت بين الخطين بالقدر الذي فرض نقصان احدهما
عن الاخر بذلك القدر فيمتنع ان زاد منه تغير المثل فقد يدل على عدم

ازديادا واحد منهما على الآخر قبل النقصان **قوله** ان الاستحالة انما
تكون تركب من فرض امرين متناقضين ثم اذ لا يعرض مع فرض الطرفين
ان يكون من طرفيها فقط واما حيث كنا فرضنا امرين متناقضين
بل فرضنا مثلثي زاوية مطلقة او مخصوصة تماما قائمة غير مشتملة
على تقدير لا تناهي الابعاد ومن البين ان على تقدير المذكور ان يلزم
من ذلك ان يكون بينهما انفراج يكون نسبة الى الضلعين المفروضين
مثل نسبته الى ما لا نهاية او الانفراج يصح ان يعرض فيه فقط ساقا و
الضلعين المفروضين وكلاهما مستلزم لتناهي الضلعين المفروضين
لا تناهيهما فوجود الضلعين الغير المتناهيين مستلزم لعدمهما وكل ما
يستلزم وجوده عدمه لا محالة محال فلا تناهي الابعاد للمعتبر لجواز
الضلعين يكون ايضا محالا وهو المطلوب **قوله** فان الجسم لا يخلو عن
الحركة والسكون ثم اذ تعلقنا به باحث الجهة من الشفاء ان الجسم
اما الا يكون فيه [illegible] ولا ساكنا **قوله** وان اردتم به انها بعض
ان يكون كل جزئي فرد منه مسبوقا بالغير فمسلم لكن لا يلزم
منه جواز ان يكون بعض افراد الحركة غير مسبوق بالغير كما ذهب اليه
الحكماء فانهم صرحوا بان الحركة لا تحفظ الا زمان تخص واحدا
قوله لكونها انتقالا من حال الى حال ان اراد به انه لا بد ان يكون
المتحرك حالا متقدما على الحركة بعد ما زمانيا ينتقل عنها الى الحركة ثم

اذ الحركة

اذ الحركة لا تقتضي ذلك وان اراد به ان الحركة لا يكون الا مع
الانتقال من حال الى حال كالانتقال من اين الى اين ثم لكن ذلك
يقتضي تقدم الحال المنتقل عنها على بعض الحركة لا على جميعها لجواز ان
يكون هناك شخص ازلي من الحركة ويكون مع ان بعض زمن منه
انتقال من حال الى حال فتأمل **قوله** واقول ان ما سلمه المعترض اولا
تسليم غير لازم على المعترض وهو الحكم بما ذهب اليه من ان الكل فلك
شخصها ازلي ان الحركة يقتضي منع تلك المقدمة كما اشرنا اليه **قوله**
ان الحركة تركب بالضرورة من اجزاء ان اراد بالحركة الحركة التوسطية
فلا نسلم ما ذكرنا اذ هو امر بسيط لا جزء له اصلا وان اراد بها القطعية
فهو امر وهمي لا تحقق له في الخارج فلا يلزم وجود المسبوق بدون
السابق وعلى تقدير وجوده لا يكون اجزاؤها فعلية حتى يكون بعضها
سابقا وبعضها مسبوقا في نفس الامر بل اجزاؤها فرضية فيكون
اتصافها بالسابقية والمسبوقية تابعا للفرض ولا يلزم وجود
المسبوق بدون السابق في نفس الامر ثم لا يكفي على اتصاف الجزء
بالسابقية وقوع جزء آخر بعده في نفس الامر وسواء فرض ذلك الجزء
بعده او لم يفرض كما يكفي في اتصافه بالمسبوقية وقوع آخر قبله فيها
واذا كان كذلك فيجوز ان يكون الحركة الازلية ابدية كما ذهب
اليه ولا يلزم وجود المسبوق بدون السابق اذ يوجد بعد كل [illegible]

جز قوله اعني الحصول انه الجزء المحسوس ان اراد انه من المحسوسات
الاولية بالاحساس البصري فمم اذ هي منحصرة في الاضواء والالوان
عندهم وان اراد به من المحسوسات الثانوية فم لكن لا يلزم منه ان
يكون موجودا في الخارج اذ المحسوس الثانوي معدوم كالظلمة مثلا
ان الحصول هو الوجود وقد عرفت انه امر عقلي انتزاعي فكيف يكون
موجودا في الخارج قوله وهو تمام ماهية الحركة والسكون ممنوع واستند
ظاهر قوله والحادث اليومي مسبوق محض فيه بحث اذ الحادث اليومي
مسبوق محض فيه بحث اذ الحادث اليومي حال وجوده يتصف بالسابقية
بالاضافة الى ما يحدث بعده كما انه يتصف بالمسبوقية بالاضافة الى ما
حدث قبله ولكما لا يتوقف اتصافه بالمسبوقية على وجود سابق يكون
موجودا حال اتصافه بالمسبوقية بل يكفي تقدمه عليه كذلك لا يتوقف اتصافه
بالسابقية على وجود مسبوق يكون موجودا حال اتصافه بالسابقية
بل يكفي تاخره عنه نعم لو وجد هناك حادث لم يوجد بعده حادث
آخر لزم ان يكون مسبوقا محضا ووجوده غير ثابت قوله هذا الدليل
راجع الى التطبيق فيرد عليه انه لا يجري في جزئيات الحركة لعدم اجتماعها
في الوجود قوله هذا الكلام على تقدير تمام مقدماته اي انه منقوض
اذ لو كان جميع مقدماته صحيحا يكون جميع ما لا بد منه في حدوث العالم
قديما ومعلولها حادثا فيتخلف المعلول عن العلة التامة وانه ح

قوله وكل منها مسبوق باخر لا الى نهاية قال الحكماء الكثرة هي الوسائط
في صدور الحادث عن القديم وارادوا بذلك ان تخصص الحركة
لازم للقديم باقتضائه اياها وهي امر غير قار الذات فلا محالة لها
اجزاء مترتبة يحصل بعضها بعد انقضاء بعض في زمان فحصل و
صدور الحادث عن القديم بواسطة ذلك البعض لا ما فهم المتاخرون
منه وتبعهم الشارح من ان هناك افرادا غير متناهية حادثة من الحركة كل
واحدة منها علة لحدوث واحدة اخرى لولا يمكن صدور الحادث
عن القديم بواسطة امور حادثة غير متناهية سواء كانت تلك الامور
حركات او تصورات او غيرهما بناء على ان ليس شيء منها حاصلا بالفعل
حتى يحصل منه غيره فمن اين يحصل العقل في هذه السلسلة نعم لما استند
العقل حصول بعض تلك الحوادث الى بعض آخر وذلك الاخر الى
الى آخر وهكذا لم يقدر على استيفاء آحاد السلسلة لعدم تناهيها
فلم يطلع عليه استحالته لها اذا لاحظ جميع آحادها اجمالا وتذكر ان واحدا
منها لا يحصل بالفعل ما لم يكن واحد آخر حاصلا بالفعل فلا يكاد يشك
في انه ما وراء للواحد الآخر حكم الواحد الاول لم يحصل شيء من آحاد
السلسلة بالفعل فان قلت الحركة النوع القار الذات هي الحركة القطعية
وهي امر وهمي لا وجود له في الاعيان فكيف تقتضيه القديم قلت
مقتضى القديم هو الحركة التوسطية وهي ان كانت بسيطة بحسب الذات

لكن يجوز تقسيمها الى امور يحصل بعضها بعد انقضاء بعض اذا
اخذت مع النسبة الى الاجزاء السابقة فان الحركة التوسطية المتعلقة
بالجزء الثاني من المسافة لا تحصل الا بعد انقضاء الحركة المتعلقة
بالجزء الاول وهذا القدر كاف فتامل **قوله** وان اراد وانه يمكن ان
يصدر عنه ما يصدر عن الاختيار هذا التوجيه بعيد اما اولا فلان
حمل قوله ذي حيوة بالقوة على ما ذكره الشارح مخصوصا في مقام التعريف
غير سديد واما ثانيا فلان سوق كلام المص يأبى عن ادخال الصور
المادة في التعريف حيث وضع هذا الفصل لبيان ان الجواهر المجردة و
قال بعد تعريف النفس وهي جوهر مجرد واما ثالثا فلانه ان اراد
بقوله لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات من افاعيل الحيوة
يكون دائما بالفعل ان جميع ما يصدر عنه يكون دائما بالفعل فهو
م او بعض حركاته يكون بالقوة وان اراد ان بعضه يكون دائما بالفعل
فالنفوس الانسانية ايضا كذلك لان ادراكها لذواتها دائمي على ما
سيجي لكن يكفي المص قوله ذي حيوة بالقوة في شرح الاشارات
بكونه ذاته لا يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر
من افاعيل الحيوة من التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة
الارادية تبعه الشارح وفسر هذه العبارة بما يقرب منه **قوله** ويسر
تعريفا لها من حيث نفسيتها وجوهرها قال الشيخ في طبيعيات الشفاء وكذلك

صار النظر في النفس من العلم الطبيعي لان النظر في النفس من حيث هي
ليس نظرا فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة بل يجب ان تفرد
لتعريفها ذات النفس بحثا اخر ولو كنا عرفنا بهذا ذات النفس
لما اشكل علينا وقوعها في اي مقولة تقع فيه فان من عرف وفهم
ذات الشيء عرض على نفسه طبيعته امر ذاتي لم يشكل عليه وجوده كما
اوضحنا في المنطق **قوله** واجيب حاصل الجواب ان المزاج الذي
هو شرط حصول النفس غير المزاج الذي هو شرط فيه فانه اذا تعلقت
النفس النباتية او الحيوانية بمادة بسببها مزاج خاص نوعي غير المزاج الذي
كان في المادة التي بها استعدت لقبول النفس كما ان صورة النار اذا
استعدت كيفية الحرارة توجب حصول حرارة اخرى غير الحرارة المستعدة
لها فيبطل هذه الحرارة ويحصل حرارة اخرى تقتضيها الصورة
قوله اي ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع ما تقدم اثر تركيب
اذ ليس للنطفة المذكورة قبل تعلق النفس الانساني بها افعال حيوانية
حتى يثبت هناك نفس حيواني بل لا نم انه يتعلق بها النفس نباتي
ايضا وبالجملة لا يجوز ان تتكامل الاستعدادات لقبول النفس الانساني للنطفة
نفس الام مع القوى التي في النطفة من غير ان يعرض لها نفس نباتي
حتى لا يكون لبدن واحد الا نفس واحدة كما هو المذهب المنصور
واشار اليه المص بقوله ووقوعها تحت حد واحد يقتضي وحدتها

مله

على ما توجه **قوله** او لقائل ان يقول الخ واو لقائل ان يقول
ان حاصل الاستدلال ان مبدأ الآثار الانسان مثلا وهو امر موجود
مسمى بالنفس غير مزاجه اذ من جملة تلك الآثار اجزاء العناصر التي
هي اجزاء بدنه على الاجتماع ولا يجوز ان يكون مبدؤه مزاج الانسان
والا لزم الدور فيكون مبدأ آثاره غير المزاج المذكور وهو المطلوب وما
اورده الشارح عليه من انه يجوز ان يكون بعض الامزجة نقابا ويكون
محرا العناصر على الاجتماع مزاجا سابقا عليه مدفوع بان المزاج
السابق معدوم مع حصول هذه الامزجة اللاحق فكيف يكون محرا
للعناصر على الاجتماع حال كونها اجزاء للانسان **قوله** فلا عائق ... لك
منها لا شك ان الحرارة مقتضية للخفة والبرودة مقتضية للثقل ولكن
يقصد الاجزاء المائية والارضية عند عدم الحرارة ايا ... واذا
عرض العضو سوء مزاج بارد ... الثقل ويكون تحريكه اعسر وقد نقلنا
زيادات ... المزاج من الشفاء ان الحركة كيفية مصعدة ولا يخفى ان
البرودة بالعكس فظهر ان كون الممانعة المذكورة بواسطة الثقل لا
ينافي كونها بواسطة البرودة ايضا حيث يكون البرودة مبدأ للثقل وان
كون المزاج من جنس الحرارة والبرودة يؤيد كونه مانعا للحركة لا منافيا
لها فلا يعقل **قوله** ولعل الشيخ ذلك فيه بحث اذ لا وجه لاخراج بعض
الاجزاء الذي ذكرناه عن ذات الكل وجعل باقي اجزائه بعده

وايضا ليس لنا دليل على ان شيئا من تلك الباقي لا يزول بالتحليل فكيف
نحكم ببقاء الذات بعد زوال بعض اجزائها بالتحليل مع احتمال ان يكون
التحليل منه ومشخصات الاشخاص هي المقولات العرضية المفتقرة
من الكيف والكم والوضع وغيرها لو جعلناه في مباحث التشخص وهي
امور خارجة عنه عارضة له فلا يكون اجزاء من ذاته ولهذا اذا سئل عن
الشخص المشخص بما هو كان الجواب النوع فقط فالاولى ان يقال
السر في ذلك هو ان المادة امر مبهم متعين بالصورة فما دام صورته
المشخصة المعينة لمادته باقية كان التشخص لا محالة باقيا وان تبدل
مادته كما سبق منا الاشارة الى ذلك في اثناء بيان كيفية تركيب
الهيولى مع الصورة لكن صورته باقية في حالتي النمو والذبول فلم يمتنع
ان يكون التشخص باقيا فيهما قال الشيخ في طبيعيات الشفاء الفصل
الذي وسمه بالكلام في النمو بعد تفتيش بليغ عما هو الباقي في حال
النمو فالباقي في هذه الحركة التي هي النمو هو الصورة النوعية فان
قلت لا شك ان الصورة حالة في المادة فاذا تبدل المادة وبقي
الصورة بعينها لزم انتقال الحال من محل الى محل آخر وهو محال قلت
استحالة ذلك في العرض المعين بالمحل مسلم لا في الصورة المعينة لمحلها بل
قوله كما يدرك ما يحس من الجزئيات في النهاية لك ان تفرق بين
الصورتين بان زيدا مثلا امر واحد طبيعي بعض اجزائه الطبيعية

وبعض آخر بدنه كما سبق تحقيقه وهو عالم بالجزئيات والكليات
بواسطة انطباع صور بعضها في هذا الامر الواحد غاية الامر ان انطباع
صورة الجزئيات في بعض اجزائه الوضعية وانطباع الكليات في
بعض آخر بخلاف ما لو كانت عاقلة ويكون علمه قائما بالمجرد وآخر او هذا
مثل كون سطح اسود بسواد قائم بسطح آخر وكون الانسان متكلما
بكلام قائم بانسان آخر بحيث لا يقال العاقل ذلك المجرد الآخر بل يكون
جزءا من هذا الامر الواحد الطبيعي لانه لو كان كذلك لكان هذا الامر
بالنفس ليس الا ذا واما منع كون العلم بارتسام الصورة فمدفوع بما
حقق في موضعه من ان المعلوم بالذات هو الصورة التي حصلت في
الذهن ولذلك صرح بعض المحققين بان ليس للانسان شعور بما عدا
ذاته وصفاته قال الشيخ في طبيعيات الشفاء والمحسوس الاول بالحقيقة
هو الذي يرتسم في آلة الحس واياه يدرك ثم قال الصعب اثبات وجود
الكيفيات المحسوسة في الاجسام لكنا نعلم يقينا ان جسمين واحدهما
تتأثر عنه الحس شيئا والآخر لا يتأثر عنه ذلك الشيء او يحس منه
ذاته بكيفية هي مبدأ احالة الحاسة دون الآخر قوله وقع لا يمكن ان
هذه الصورة مجردة كذا المنع يرد بظاهره على ظاهر كلام المتن بل لما انه
وجه سوى ما في الشفاء بان الصورة المنطبعة في العقل مجردة
لانها لا تقبل الاشارة الحسية بالضرورة وهي خالية عن لواحق

المادة

المادة مثل الكم والاين والوضع ونظائرها لكان سقوطه ظاهرا
قوله لا نسلم اتصاف الناطقة بهذه العوارض صفة الشيء المادي
قد يكون امرا موجودا حاصلا فيه بالفعل كالسواد والحركة ويجب
لحوق بعض لواحق المادة اياها بالضرورة كالتحيز بالتبعية وقد يكون
امرا اعتباريا غير حاصل فيه بالفعل كالوجود والوحدة ومع ذلك لا يجب
ان يلحقها شيء منها ولا شك ان العلم بعد تسليم انه الصورة الحاصلة
من المعلوم في العاقل من القسم الاول فلو كان حالا في المادي لوجب
لحوق بعض لواحق المادة اياه قوله لا يعاني تجردها عنها بحسب
ذاتها هذا المنع مندفع بان الصورة التي كلامنا فيها نجدها مجردة عن
لواحق المادة مطلقا فانها لا تقبل الاشارة الحسية وليس لها
حيز ووضع وبالجملة شيء من لواحق المادة ولو كانت هذه الامور عارضة
لها من قبل محلها لما كانت مجردة عنها قوله والا لكانت الاجزاء
حاصلة بالفعل ثم اذا الكيفية التي تقع فيها الحركة اجزاؤها مختلفة
الحقيقة مع انها بالقوة بل اجزاء النبات والحيوان ايضا كذلك
كالحقيقة قوله واما انها يجب تجردها الحكم بتجرد الصورة العقلية
عن لواحق المادة كما يفهم في الشفاء مبني على انها ليست قابلة للاشارة
الحسية والانقسام الى الاجزاء المقدارية وغيرها من لواحق المادة
ولا لطلب الاشتراك حتى يلزم خلو الصورة عن بعضها وعلى هذا يسقط

منع مساواة الصورة للمعلوم في تمام الماهية وكذا منع مساواتها في
الانقسام اذ لا يستدعي عدم انقسام المعلوم عدم انقسام
الصورة واما منع كون العلم بطريق الارتسام فتقدم عليه الكلام قوله
لا نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان الحال
موجودا حاصلا بالفعل في المحل المنقسم فانقسامه لازم لا
ولا شك ان العلم بعد تسليم كونه صورة المعلوم الحالة في العالم
امر موجود بالفعل فلو كان محله منقسما لزم انقسامه فان قلت ما
ذكرته منقوض بالنقطة فانها حاصلة بالفعل في المحل المنقسم مع
امتناع انقسامها قلت قد عرفت في الحواشي السابقة انها وسائر
الاطراف من العوارض التحليلية فلا يكون حاصلة بالفعل فان
قلت لم لا يجوز ان يكون النفس جسما وكانت الصورة العقلية
يحل في طرف غير منقسم منه قلت قد ابطل الشيخ هذا الاحتمال في
طبيعيات الشفا بقوله فانه اذا كان محل المعقولات بقوله فانه
اذا كان محل المعقولات جسما ومقدارا من المقادير فاما ان يكون الصورة
المعقولة تحل منه شيئا وحدانيا غير منقسم او يكون انما تحل منه شيئا منقسما
والشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو طرف نقطي لا محالة ولنمتحن اولا انه
هل يمكن ان يكون محله طرفا غير منقسم فنقول ان هذا محال وذلك لان
النقطة هي نهاية ما لا يميز لها عن الخط في الوضع او عن المقدار الذي

هو

منتهى اليها تميزا يكون له النقطة شيئا يستقر فيه شيء من غير ان يكون
في شيء من ذلك المقدار بل كما ان النقطة لا ينفرد بذاتها وانما هي
طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار كذلك انما يجوز ان يقال انه بوجه ما
انه يحل فيها طرف شيء حال في المقدار الذي هو طرفه فهو متقدر
بذلك المقدار بالعرض وكما انه يتقدر به بالعرض كذلك لا يتناهى
بالعرض مع النقطة فيكون نهاية بالعرض مع نهاية بالذات
كما يكون امتدادا بالعرض مع امتداد بالذات ولو كان النقطة
منفردة تقبل شيئا من الاشياء لكان يتميز لها ذات فكانت النقطة
اذن ذات جهتين جهة منها الى الخط الذي تميزت عنه وجهة منها
مخالفة له مقابلة فيكون حينئذ منفصلة عن الخط لقوامها وللخط المنفصل
عنها نهاية لا محالة غيرها تلاقيها فيكون تلك النقطة نهاية الخط لا هذه
والكلام في هذه النقطة واحد قوله لا نم ان كل مادي منقسم قد يخص
الدعوى بالمادي الحاصل بالفعل بلا من العوارض التحليلية كما
عرفته قوله واجب بان التعقل الخ قال الشيخ في طبيعيات الشفا
لقائل ان يقول ان هذه القوى اي العقلية قابلة لا فاعلة و
انتم انما منعتم تناهي القوة الفاعلة والناس لا يشكون في جواز قوة
قابلة غير متناهية كما للهيولى منقول ولكن تعلم ان قبول النفس العاقلة
في كثير من الاشياء لا نهاية لها قبول العدد تعرف فكلي قوله فان

القوة الخيالية في طبيعيات الشفاء وليس لقائل ان يقول ان تلك
المتخيلات غير متناهية فانه ليس للقوة الحيوانية ان تتخيل اي شي
اتفق مما لا نهاية له في اي وقت كان ما لم تقترن معها تعريف القوة
الناطقة **قوله** ولا يمكن توسط آلة بين الشي عبارة الشفاء هكذا
فانه ليس بينها وبين ذاتها آلة وليس بينها وبين آلتها آلة وليس
بينها وبين انها عقلت آلة وهذا وسائر عبارة الشرح لما بين من
ان المدرك بالذات هو الادراك في الآلة بالحقيقة يكون هو دائما
بينه وبين المدرك ولا يستقيم قوله ولا يمكن توسط آلة بين الشي و
ادراكاته **قوله** اقول ويرد عليه ان قوله لا يرد وذلك اصلا لان
هذا الدليل ايضا مبني على ان العلم صورة المعلوم كما سيعرض الشارح
فلو عقلت الناطقة محلها يكون بصورة المحل لا محالة علما به ولا تخلو
ان صورته اما صورة بعينها او صورة مماثلة لها لكونها
يحصل منه الا وهام فيقول المستدل اما ان يكون تعقل محلها بحضور
بعضه اشارة الى القسم الاول وقوله او لا بل يتوقف على حضور صورة
اخرى اشارة الى القسم الثاني وهو بالحقيقة ترديد في صورة المحل وبين
القسمين كما ترى بعد ما كان مقررا من ان تعقل الشي بحصول صورة
فصورة المحل التي بها تعقل اما هذه ويلزم دوام التعقل واما تلك
ويلزم اجتماع المثلين ولم يتوجه عليه انه يجوز ان يتوقف التعقل على الام

الامكنة والنفس لان انحصار صورة المحل في القسمين ظاهر وليس
التوجه صورة زائدة حتى يقال ليس صورته هذا ولا تلك بل هي التوجه فلو
فرض توقف التعقل على الف معنى لكان لا بد من الصورة على تقدير
كون التعقل بحصول الصورة وصورته اما هذه او تلك لا يقال الدليل الذي
اشار بقوله ويرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه
ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة بل يتوقف على امر آخر
كتوجه النفس وغيره من الشرائط الى منع كون العلم بحصول الصورة لانه
قد اشار الى هذا المنع بقوله بعد ذلك ومبني هذا الوجه ايضا على ان
العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على ان حمل تلك العبارة على
منع كون العلم بطريق الارتسام بعيد جدا **قوله** لا ان يحل في مادة
واحدة صورتان في حالة واحدة وهو لا يلي ان صور الاشياء التي
هي حقايقها تحصل في العقل وان كانت على كونها في العقل لم
يكن تلك الحقايق في الاغلب مثلا تحصل الماء في العقل ولم يكن
كونه في العقل لم يكن ماء لان الماء جسم مخصوص وهو حال كونه
في العقل لم يكن جسما بل هو عرض من مقولة الكيف فيكون بين
معنى العنوان والمحمول فيه فقولك الماء حاصل في العقل كما في قولك
كما في قولك النائم مستيقظ بالحيث وقت واحد كما في قولك الانسان
كاتب ولان صور الاشياء في الذهن تحصل في العقل ايضا وكاني

وجدت في بعض الرسائل المنسوبة الى المعلم الاول ان ويشتبه بين
العقل والحس وذلك فلو علقت الناطقة الجسم الذي فرض محل
انها محلت صورته في المادة الى ملة لكن الناطقة هي هاوية الجسم المذكور
وقد كانت فيه صورة اخرى نعوذ بها قد حلت فيها صورتان
لا يلزم حلول الشيء في آن في حلوله لمحل ذلك الآخر هذا الحكم في الامور
العقلية للاشراقي صحيح اما الامر الموجود الحال بالفعل في موجود حل
بالفعل في مادة فلا محالة يكون في تلك المادة كما حقق في موضعه
قد مر ان صورة المعلوم موجود حال بالفعل في الناطقة فلو كانت
للناطقة مادة لزم حلول الصورة المذكورة في مادتها وذلك يندفع
ايضا ان التمييز بين الصورتين بان احدهما حالة في المادة بواسطة
والاخرى حالة فيها بلا واسطة انما تمايزان بوجه آخر لا يميز بينهما
هذا الوجه اذ الفرض انهما صورتان متماثلتان حالتان في مادة واحدة
مشتركتان في الصفات بأسرها او صفة الشيء كما مر ثم يجب اعادة العقل
انها من قبل ماهيته او من قبل مادته والامور المتصورة بها وقد فرض الى
الصورتين فيهما فكيف يكون احدهما موجودة بوجود خارجي والاخرى
موجودة بوجود ذهني ولعل منشأ الاشتباه هنالك انه كان حمل احد
الصورتين على الناطقة يوهم انها ليست موجودة بوجود خارجي ولا
منافاة بينهما فان العلم الحضوري قد يكون موجودا خارجيا قوله

واجيب لجواب السؤال السالم عن الرد والايراد المذكورين ان
صورة النفس اخص مبدأ الوجهين المحمول عليها اما ما هو موجود حاصل فيها
بالفعل كالجوع والعطش والصور العقلية والنفس عالمة بهذه القسم
مادام حصوله لها فان امثال الجوع والعطش معلوم ما دامت حاصلة
والصورة العقلية هي المعلومة بالذات كما حقق في موضعه واما ما
يقع الاشراقي الا حصول له بالفعل الا بعد استخراج العقل اياها كالكليات
والحدوث وهذا القسم ما لم يكن حاصلا بالفعل الا بعد استخراجه
الى العقل فلا محذور قوله لكونها مدركة لذاتها ان اراد بهذه
الصفة تصور النفس لذاتها كما هو الظاهر ففيه ان التصور وهو الصورة
الحاصلة عند الذات المجردة هناك عين ذات النفس فكيف يكون
صفة لها وان اراد بها تصديق النفس بانها مدركة لذاتها ففرد عليه
ان هذا التصديق لا يلزم دوامه لتوقفه على القوى البدنية وهو غير لازم
فلا يلزم دوام هذا الادراك وقد ادعى ان النفس مدركة للقسم الاول
دائما وان اراد بها امرا آخر فلا بد من بيانه فتأمل قوله فيلزم علوم غير
متناهية لزوم العلوم الغير المتناهية على التقدير المذكور ممنوع اذ قد مر
غير مرة ان الادراك معلوم بالذات مغاير لما هو المنكشف عندنا
هو الادراك الذي هو الصورة الذهنية والامر الخارجي معلوم بالعرض
بناء على انه يتحد مع المعلوم بالذات الذي هو الادراك ضربا من الاتحاد

بحيث يسري بعض الاحكام الخارجية الى الادراك اليه وليس ان المطلع
عليه فادراك او ادراك الشيء يكون بالعلم الذي به يدرك ذلك الشيء
بالوهم لا يعلم آخر حتى يلزم علوم غير متناهية قوله يعني يعقل القوة
العقلية القوية هي ان يكون ما يدرك بها يكون اظهر واجلى عند
المدرك مما يدرك بالقوة العقلية الضعيفة كالباصرة القوية ولا
يلزم ان يكون تعقل القوة القوية اكثر اذ هذا غير لازم قوله
بسبب اجتماع علوم كثيرة اجتماع العلوم الكثيرة والتمرن والاعتياد
بالقياس الى القوى المدركة حاصل في سن الكهولة وليس لهذه الامور
اختصاص بالقوة العاقلة حتى يعتبر بسببها ازديادها واثرها دون اثر غيرها
من القوى المدركة ولم يكن القوة العاقلة فاعلة لادراكاتها حتى
وجود بها القوة فان جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة يكون ايضا
بحسب التمرن اللهم الا ان يتكلف ويقال المراد بان جودة الفاعلية
يكون بحسب الامرين فلم لا يجوز ان يكون جودة القابلية بحسبهما ايضا
المزاج الحاصل في سن الكهولة اوفق بما ذكره من موافقة المزاج الى سن النشو
سن الكهولة للقوة العاقلة لا يقتضي عدم ضعف المذكورة القوة في
ايام الكهولة اذ المزاج المذكور حاصل فيها مع ان الالة الى ابلغ كمالها على
ذلك التقدير من النقصان والانحطاط وقد استدل الشيخ بعدم دوام
ضعفها طرا انها ليست … وتحقيق ذلك في طبيعيات الشفاء ان الاجزاء

البدن

البدن كلها تاخذ في الضعف من قوتها بعد منتهى النشو والوقوف و
ذلك دون الاربعين او عند الاربعين وهذه القوة المدركة للمعقولات
انما تقوى بعد ذلك في اكثر الامر ولو كانت من القوى البدنية لكان
يجب دائما في كل حال ان يضعف ح لكن لا يجب ذلك في احوال
وموافقات عوائق دون جميع الاحوال فليست اذن من القوى البدنية
قوله متفاوتة تلك القوى اه ان اراد المتفاوتة في اقتضاء المزاج
فذلك مسلم في القوة الالية وطبائع العناصر بواسطة اقتضاء الكيفيات
الاولى يقتضي ان يكون للممتزج منها مزاجا خاصا والقوة الالية …
حصول كيفية … والمزاج الممتزج الى مزاج آخر … والمتفاوتة
لذلك دون غيرها من القوى اذ كون مقتضياتها مغيرة لمزاج الى
الى مزاج آخر غير ظاهر وان اراد المتفاوتة في اقتضاء الصور المدركة
تلك القوى بناء على ان طبائع العناصر لما لم يكن مقتضية اياها كانت
متفاوتة للقوى في اقتضائها فهو ممنوع اذ لا يلزم من عدم اقتضاء الطبائع
اياها متفاوتة الطبائع للقوى في اقتضائها وان اراد المتفاوتة في
اقتضاء امر آخر فلا بد ان يبين حتى يظهر صحته او فساده قوله فانها
فدل لكن هذا الدليل لا يثبت ما ادعى اثباته بناء على ان عدم الكلال
ليس هذا الكلال اللهم الا ان يراد بالفقد معناه الاصطلاحي المذكور ثم
عبارة الشفاء هي ان الامر في القوة العقلية بالعكس فان ادامتها

للمعقل وتصورها للامور التي هي اقوى كسبها قوة وسهولة تصور
لما بعدها مما هو اضعف منها تشعر بكمول النفس كما لا يخفى **قوله**
لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانية دعوى القوم في هذا المقام
ان ادراك القوى الجسمانية يستدعي انفعال موضوعاتها لا الا بما عليها
وهي تثبت بالا نبتوانه موضعه من ان المدرك بالذات انما هو الصورة
الذهنية الى حصلت في تلك الموضوعات **قوله** واتجه المصنف عليها
اشارة الى اول حمل قول المص وقوله تحت واحد تقتضي وحدتها
على ما ذكر والشرح بعيد بحسب اللفظ والمعنى اما بحسب اللفظ فلان
الاقسام الوحدة كثيرة وما هو المتعدد وعلى هذا التوجيه هو الوحدة النوعية
فلا يناسب الاكتفاء بالوحدة واما بحسب المعنى فلجواز ان يكون ما ذكره
من تعدد الحقيقة الجنسية كاف في الشارح فلا وجه ان يحمل اشارة
الى رد من ذهب الى ان لبدن كل شخص انسانى انفسا متباينة مختلفة
الذات نفسا نباتية ونفسا بهيمية ونفسا ناطقة ووجه دلالته على
رد هذا المذهب ظاهر لا سترة به اذ ليس لهذه الثلثة حد واحد بل لكل
منها حد على حدة كما لا يخفى هذا واعلم ان اصول المذاهب المورثة
عن القدماء في انه نفس شخص واحد ثلثة احدها من قال انها ذات واحدة
تفعل ما تفعل من الافعال على حسب اختلاف الالات تفعيلها الا بتوسط
القوى والثاني قول من قال انها ذات واحدة يعرض عنها قوى مختلفة

بلغ

يخص كل قوة بفعل وصدور الافعال عنها بتوسط تلك القوى و
الشيخ اختار هذا المذهب ونصره في طبيعيات الشفاء والثالث قول
من قال انها ذوات كثيرة نفس نباتية شهوانية ونفس حيوانية غضبية
ونفس انسانية نطقية **قوله** اشارة الى جواب احتجاجهم على كثرتها
تقرير الحجة ان عوارض نفس شخص واحد مختلفة مثل التغذية و
الغضب والتمييز فيكون مصدرها ذوات مختلفة ايضا وهو المطلوب و
الجواب ان اختلاف العوارض لا يقتضي اختلاف ذات الموضوع
فيجوز ان يكون ثمة ذات واحدة يقتضي تلك العوارض المختلفة
وان كان المقتضي لبعضها مادة اخرى يكون ذلك مادة فرع نوع
آخر **قوله** والاول لا يكون الا بالمادة الا وسلام ان يقال هو اقعال لما
في الشفاء والاول لا يكون الا بالة بحجم ومقدار فان ما لا مقدار له
لا بالذات ولا بالعرض يمتنع انقسام ذاته وان كان تعلق بالمادة
لئلا يكون دليل حدوث النفس موقوفا على ابطال التناسخ ولا يلزم
الدور فان قلت توقفه على ابطال التناسخ من وجه آخر اذ يحتمل ان
يكون النفوس قديمة متكثرة متمايزة في الازل بهيئة عارضة لها في تعلق
ابدان اخر على سبيل التناسخ فما لم يبطل التناسخ لم يبطل هذا الاحتمال
قلت بعد تمهيد ما في طبيعيات الشفاء من انا نعلم يقينا ان ما هو واحد المعنى
الكلي شخصا ما اشارة اليه لا يمكنه ان يوجد متشخصا الا ان زيد معنى

علا نوعية به يصير شخصا من المعاندات التي يجب عند الحدوث ويلزم على انها
او لم نعلم لا يجوز ان يكون ذلك المنع الزائد اللاحق للمزاج المخصص
لنفس بدن شلا من قبل من ما اي بدن كان بل لا بد ان يكون من
قبل بدن معين فذلك البدن المعين اما قديم فيلزم قدمه واما حادث
فيلزم حدوث النفس بلا دكين على التقدير قوله وقد ذكرنا انه لا يتم
الا بابطال التناسخ اقول قد مر انفا انه تم بيانه بدون ذلك لكنا
فلا يلزم الدور قوله وذلك معلوم بالضرورة فان قلت قد يستبعد
ذلك الشيخ انه يتعلق ببدن الجنين اولا نفس نباتية ثم يتعلق به نفس
حيوانية ثم نفس انسانية فكيف حكم الشارح ههنا بانه لا يتعلق ببدن
واحد الا نفس واحدة بالضرورة قلت لعل مراده ان الضروري انه
لا يتعلق ببدن واحد نفسان من نوع واحد حتى يكون نفسان كل واحد
فيهما ان يتعلق بانفعل الا في ما لا ان يتعلق به نفسان من نوعين فان
بطلان ذلك ليس بضروري قوله شروط ايضا الا يجوز ان يتعلق اي النفس
كان باي بدن اتفق بل يتعلق نفس معينة ببدن مخصوص لمخصص
تخصصها به والا لزم الترجيح من غير مرجح وذلك المخصص بمقتضى
قواعدهم هو الاستعداد اي الحاصل من الامور المعتورة عليه ليس الا
اذا كان كذلك فلا يصح ان يتعلق ببدن مخصوص مع استعداد معين
الا نفس واحدة متعينة به فلا يجوز ان يتعلق به نفس قد بطل منها

اذا صادفه حيث يجب حدوث نفس معينة عند حصول ذلك الاستعداد
تماما قوله لامتناع توسط الآلة في ذلك ثم وانما يمنع ذلك لو كان
ادراكها بهويتها اي بذاتها لما الوجه الذي يمنع عن فرض الشركة
فيها بمجرد ذاتها وليس كذلك بل الحس مدخل فيه او ادراكها واتهائها على
هذا الوجه وتحقيقه ان بعض مدركاتها جزئي يمنعها عن فرض الاشتراك
فيه كنقطة او امارة حال كونها مدركة بالحس وبعضها كلي لا يمنعها عن
ذلك كهي حال كونها مدركة لا بالحس وليس مناط المنع المذكور ادراك
ذات النقطة وهويتها لا ادراكها متصفة بصفاتها المعلومة منها
حال كونها محسوسة من المقدار والوضع والشكل وغير ذلك لانا اذا
قيدنا النقطة بجميع الصفات المعلومة منها حال كونها مدركة بالحس و
قلنا نقطة مستديرة من الماء مستقدر بمقدار كذا لها الاين والوضع
الفلاني الى غير ذلك من الصفات المعلومة منها حال كونها مدركة
بالحس كانت غير مانعة عن فرض الشركة فيها والا ادراك المخصوص
بها ادركنا بواسطة ادراكنا النقطة متصفة بالصفات المذكورة
كما توهم وتسمى بالشخص لما مر ولانا اذا فتشنا مدركاتنا هنالك لم نجد
الا النقطة المتصفة بالصفات المذكورة ولو كنا ادركنا منها امرا
آخر مخصوصا بها بمعنى ذلك الامر عن فرض الشركة فيها لوجدناه
بعد التفتيش البليغ بل مناط امتناع فرض الشركة فيها هو الادراك

الحسي سواء كان المدرك محسوسا اوليا كالضوء او محسوسا ثانويا
كالجسم وإن امتعلقا بالمحسوس يدرك من حيث انه متعلق به كالنفس
المجردة المشار اليه بلفظ انا فانها معلومة التعلق باللواحق المدركة
المدركة بالحس من الكم والكيف والوضع وغير ذلك ولذلك نسب
تلك اللواحق اليها في مثل قولك انا طويل وابيض وقائم فلا جرم
يكون ادراكها على هذا الوجه مانعا من فرض الشركة فيها بل الصور
الكلية اي تدركه العقل اذا اعتبرت من حيث يتعلق بها تلك
اللواحق لحواز التعلق كان تصورها على هذا الوجه مانعا من فرض
الشركة فيها ومن ثم قيل ان الصور الكلية من حيث انها حالة في نفس
شخصية يكون جزئية ولذلك اي ولان مناط امتناع فرض الشركة
هو الادراك الحسي يمنع الشبح البعيد اذا ادرك بالحس من
فرض الشركة فيه وان كانت هيئته واكثر صفاته مجهولة لنا والمدرك
الغير الحسي لا يمنع عن ذلك وان قيدناه بالقيود الكثيرة
انما هو فعل الحصة الكبد مثل الهاضمة عند الحكماء هو اعداد الغذاء
واعداده للنفوذ ولاحالته الى الدم والخلط قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء ان الغذاء ليس انما يستحيل وابا الى طبيعة المغتذي وفيه بل
او لا يستحيل استحالة ما عن كيفيته ويستعد للاستحالة الى جوهر المغتذي
يفعل فيه قوة من خدم القوة الغاذية وهي الغاذية وهي الهاضمة

وهي التي تعد الغذاء في الحيوان ومعدة للنفوذ والمستوي ان
القوة الغاذية تحيله في الحيوان الدموي اولا الاحالة الى الدم او
الاخلاط التي منها قوام البدن على ما يثبت في مواضع اخرى فكل عضو
فانه يختص بقوة غاذية يكون فيه وتحيل الغذاء الى مشابهة الى جوهره
فلها قوة تلك الاستحالات الكثيرة من فعل الهاضمة على ما نقلناه
من الشفاء انها تعد وتهيئ الغذاء واعداده للنفوذ وتقريب
ما تعلمه منه من ان فعلها الطبخ المخصوص فالاستحالة المذكورة ليست
بالقوة الهاضمة بل بالقوة اخرى هي الغاذية وهي ليست واحدة
بل في كل عضو غاذية اخرى تحيل الغذاء الى مشابهة الى جوهر ذلك
نقلناه من الشفاء قوله لانم ان النامية غير الغاذية وفيه بحث اذ
فعل النامية على خلاف فعل الغاذية كما صرح به الشيخ في طبيعيات
الشفاء بقوله واما هذه القوة فانما توزع الغذاء على خلاف
مقتضى القوة الغاذية وذلك لان الذي للقوة الغاذية ان تناسب
ان تولي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره ويلتصق به الغذاء
بمقداره الذي له على السواء واما القوة النامية فانها تسلب من ناحية
من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه من جهة اخرى فتلصق به تلك
الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى مستحدثة للغاذية في
جميع ذلك ولو كان الامر الى الغاذية لسوت بينها او لفضلت

الجهة التي تقتضيها النامية مثلا او ذلك اي الغاذية اذا اوردت
وقوي فعلها وكان ما يرد اكثر مما يتحلل فانها تزيد في عرض الاعضاء
وعمقها زيادة بالقياس ولا تزيد في الطول زيادة يعتد بها و
اما النامية فانها تزيد في الطول اكثر كثيرا مما تزيد في العرض **قوله**
لا نسلم ان المولدة للمني قوة اخرى لو كان تولد المني من فضل الاعضاء
وهي حاصلة قبل البلوغ لكون من الاطفال مني وليس كذلك لما
قال الشيخ في طبيعيات الشفاء من قوله فاذا كان فعل الغاذية تتميم
[illegible] حينئذ القوة المولدة في توليد البزر والمني فان قلت
لم لا يجوز ان يكون مولد المني هاضمة الاعضاء ويكون عدم تولدها
بواسطة فقدان الشرط مثلا قلت اذا كان كذلك كانت
وحدها هاضمة الاعضاء ومع ذلك الشرط تولده والا يحذر فذلك
قوله لا حاجة لنا الى اثبات المميزة الا وسلم يعرض الشيخ
لاثرها حيث عد افعال المولدة في طبيعيات الشفاء متنوعا لا
تجتمع قال واما المولدة فلها فعلان احدهما تخليق البزر وتشكيله
وتطبيقه والثاني افادة اجزائه في الاستحالة الثانية صورها من
القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة
وما يتصل بذلك مسخرة تحت تدبير المتوحد بالجبروت والاجزاء ان
الفعل الاول للقوة المولدة للمني والثاني للقوة المصورة

قوله وكذلك كالصلابة من قبيل الحس بالحرارة والبرودة مبدأ بهما
لا لما يعرض من الالة من الانفعال بهما فهو ملموس اولا بالذات كحال
الرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والخفة والثقل اذ
يعرض من الرطوبة ان يطيع اللامس لنفوذه ما ينفذ فيه ويعرض من
اليبوسة ان يعصى ممانعة العضو اللامس بعصره ويعرض للخشونة
تشنج ذلك بان يحدث الاجزاء اللامسة [illegible] او الاملس يحدث
بملاسته واستوائه والثقل يحدث تمددا الى اسفل والخفة فلا
ذلك من ملموسات ثانوية ورد الشيخ ذلك بانه ليس من شرط
المحسوس بالذات ان يكون الاحساس به من غير انفعال يكون منه
فان الحار ايضا ما لم يسخن لم يحس بالحقيقة ليس ما في المحسوس بل
ما يحدث منه في اللامس حرا او لم يحدث ذلك لم يحس ما حدث
من الامور المذكورة في اللامس احس بها لا بتوسط حرارة او برودة او
او طعم او غير ذلك من المحسوسات حتى كان يعتبر للحاجة لذلك المتوسط
غير محسوس اولى او غير محسوس بالذات بل محسوسا ثانيا او
بالعرض **قوله** [illegible] قال الشيخ في طبيعيات الشفاء
كان الحيوان يكون بالامتزاج الذي للعناصر كذلك هو يتكون
ايضا بالتركيب وكذلك الصحة والمرض فان منهما ما ينسب الى المزاج
ومنهما ما ينسب الى الهيئة والتركيب وكما ان فساد المزاج ما هو

معتدلة كذلك من وا تركيب ماهو مهلك وكان اللمس
حسا يغوص بما يفسد المزاج كذلك هو حس يتغوص بما يفسد التركيب
فاللمس ايضا يدرك به تفرق الاتصال ومضاده وهو عوده الى
الالتيام ثم فادرك كل حال مضادة بحال البدن فانها الحس بها عند
الاستحالة وعند الاشتغال اليها ولا الحس بها عند حصولها واستقرارها
قوله منها ملموسات الى عبارة الشيخ هكذا ويشبه ان يكون قوى
اللمس قوى كثيرة كل واحد منها يختص بمضادة فيكون ما يدرك به
المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير الذي يدرك به المضادة
التي بين الحار والبارد فان هذه افعال اولية للحس يجب ان
يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت في
جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة او لم يرد بالمضادة
التضاد اذ من البين ان ليس من الملموسات كيف وقد عد الشيخ
الملموسات قبل هذا الكلام ولم يعد منها التضاد والظاهر ان
تضاد الثقيل والخفيف وتضاد الحار والبارد من جنس واحد
لان من جنس بل ارادوا بالمضادة التي بين الثقيل والخفيف الامور
المتضادة الواقعة كل واحد منها بين الثقيل والخفيف وهي ان
الثقيل والخفيف فان كل مرتبة منه لمرتبة اخرى وهي ثقيلة بالقياس
الى ماهو اخف منها وخفيفة بالقياس الى ماهو اثقل منها فيكون

الاخف المذكور خفيفا بالقياس اليها والاثقل المذكور ثقيلا
بالقياس اليها وهي واقعة بين الخفيف والثقيل كما ان كل
عدد واقع بين القليل والكثير وارادوا بالمضادة التي بين الحار
والبارد والامور المتضادة الواقعة كل منها بين الحار والبارد
اذ كل مرتبة منها متضادة لمرتبة اخرى وهي حارة بالقياس الى ماهو ابرد
منها وباردة بالقياس الى ماهو احر منها فيكون الاحر المذكور باردا و
الابرد المذكور حارا بالقياس اليها وهي واقعة بين الحار والبارد
ولا شك ان مراتب الحار والبارد اعني مراتب الحرارة والبرودة
مندرجة تحت جنس ومراتب الخفة والثقل مندرجة تحت جنس اخر ف
ذهب الشيخ الى ان لكل جنس من تلك الاجناس قوة لامسة اخرى
مدرك اذا ادركها وعلى هذا لا يرد عليه ان التضاد غير مدرك باللمس
اذ لم يرد بالمضادة التضاد ولا ان الثقل الواحدة اذا ادرك
الضدين فتعدد بتعددهما اثنان لان ما هو حارة بالقياس الى شيء
فهو بعينه برودة بالقياس الى شيء آخر فان قلت ما ذكرتم لا يتم في
المطلقين اذ الخفيف المطلق مثلا ليس ثقيلا بالاضافة الى
شيء ولا يكون خفته اضافيا قلت الثقيل وان لم يوجد في الخارج
اثقل منه لكنه يمكن ان يوجد اثقل منه او يتصور ذلك فهو خفيف
بالاضافة اليه وهذا القدر كاف كما لا يخفى فان قلت اذا ادرك القوة

واحدة من القوة اللامسة وتبان من تلك المراتب فكانت متعددة
الاثر من قطعت تعدد المدرك لا يوجب تعدد القوة المدركة بل تعدد
نحو الادراك يوجب ذلك عندهم الا يرى ان الحس المشترك قوة
واحدة يدرك بها جميع المحسوسات بالحواس الظاهرة وان مشاهدة
الشيء لحيله لما كانا نحوين من الادراك كانا بقوتين ثم لما كانت مراتب
الثقل والخفة امورا غير متناسبة متباينة مندرجة تحت جنس واحد
ومراتب الحرارة والبرودة امورا غير متناسبة غير متباينة مندرجة
تحت جنس آخر قال الشيخ ان يكون لكل جنس منها قوة لامسة اخرى
لا بواسطة ان تعدد المدرك يوجب ذلك فتأمل **قوله** وقيل يتحلل
ذي الرائحة فان الشائع من غير استحالة الهواء قال الشيخ ومنهم من
ان الجسم ذا الرائحة تتحلل منه الجسم عديم الرائحة وبينهما جسم لا رائحة
له من غير ان يتحلل منه المتوسط بل يكون المتوسط ممكنا من تخلل ذلك
ذلك من بدلها بقال نحوا ما في الاصوات والالوان **قوله**
قال الامام الخ وقال الشيخ بعد نقل المذاهب الثلاثة فنقول لمن انه
يجوز ان يكون الهواء تستحيل عن ذي الرائحة فيتغير برائحته ويكون
حكم ابعاضه حكم البخار فيكون لكل شيء الطف الاجزاء منه ثم ان بعد
او ابلغ آلة الشم ولاقاها كان بخارا او هو استحيل الى الرائحة
احسن به ثم قال واما هذه الثلاثة المذكورة فلا تفيد واستدل

على ذلك ببقاء الرائحة بعد انعدام ذي الرائحة كما نقل الشيخ **قوله**
واستدل اقول لا يلزم من الوجوه المذكورة ان يتوقف السماع على
وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ اما الوجه الاول فلاحتمال
ان يكون للسماع شروط ويكون عدم سماع الآخرين بواسطة
فقدان شرط منها مثلا يكون اتصال الهواء او الهواء الحامل للصوت
بالهواء الراكد في الصماخ من جملة الشرائط ويكون عدم سماع الحاضرين
في الصور المفروضة بواسطة فقدان هذا الشرط لا بواسطة عدم وصول
الهواء الحامل للصوت الى صماخهم واما الوجه الثاني فلاحتمال ان يكون
سبب تأخر سماع الصوت عن رؤية الضربة تأخر حدوث الصوت عن
حدوث الضربة بالزمان لان حدوث الصوت يكون مع نوع حادث
بعد ان ملاقاة الفاس مع الخشبة واما الوجه الثالث فلان القائل
بسماع الصوت قبل وصوله الى الصماخ لا يقول بسماعه في اي بعد كان
بل يقول بسماعه في بعد مناسب هو حد السماع وان كان ذلك يختلف
بحسب اختلاف الاشخاص والاصوات كما ان الرؤية ايضا يكون في
بعد مناسب ولا شك ان عند هبوب الريح تقرب الهواء الحامل
للصوت من جهة تهب الريح اليها وتبعد من مقابلها فيحتمل ان يصل
الصوت بالقياس الى البعيد المذكور الى حد السماع فيسمع ولا يصل
بالقياس الى القريب المفروض الى حده فلا يسمع وكذلك سماع

اثر الرعد بعد رؤية البرق مع ان حدوث البرق عن حدوثه يحتمل ان يكون
بواسطة وصول الصوت الى حد السماع لا بواسطة وصوله الى الصماخ
كما زعموا على ان وصول المموج الى صماخ السامع في بعض الصور بعيد
جدا اذا مثل ان يكون المصوت في يمين السامع وكان صماخ اذنه
اليمنى مسدودا ولو كان سماع الصوت حال وصوله الى الصماخ
لم يسمع جهة الصوت لكن جهته مسموعة كما صرح به الشيخ في طبيعيات
الشفاء فان قلت لعله يكون الصوت خارج الصماخ في جهة
كاف في سماع جهته وان لم يكن سماع الصوت الا حال وصوله الى
الصماخ قلت سماع الصوت في جهته التي لم يكن فيها وقت سماعه
غير معقول فاذا لم يكن سماع الصوت الا وقت وصوله الى الصماخ
ولم يبق الآن في الجهة التي حدث فيها لم يكن الصوت مسموعا
في تلك الجهة لكنه مسموع فيها فتامل قوله وبالمبصر بالواسطة الخ
المحسوس بالواسطة على ما يفهم من الشفاء ما لو انتفى عنه الاحساس لما
هو واسطة لم يكن محسوسا وعلى هذا يكون المبصر بالواسطة ما لو
انتفى عنه الابصار بما هو واسطة لم يكن مبصرا ولا يخفى عليك ان
هذا المعنى من المعرزه ما اشار هناك قوله فيرد عليه الاعتراض بهذا
الاعتراض غير وارد اذ ثبت ابطال رؤية ان يكون المرئي ذا الضوء
كما سياتي لا يلزم من ذلك ان يكون ضوءه مبصرا اذ يحتمل ان

يكون

يكون الضوء مع كونه شرطا لابصار اللون غير مبصر به بعض الصور
بسبب ضعفه او بسبب اخر قوله ورؤية الكون مشروطة بوجود رؤية
الضوء بل بشرط رؤية الضوء كما سيجي ان يكون ذلك اللون ذا
ضوء لا ان يكون ضوءه مرئيا واين احدهما عن الاخر قوله يتعلق
بعينه لا بما شكلان اراد بالرؤية المتعلقة باللون ادراكه بالبصر
وهو ما يحصل منه في الرأي فهو غير ما يحصل في الشكل فيه بل لا ريب ان
الى ذلك قول الشيخ في طبيعيات الشفاء واما الشكل والعدد وغير
ذلك فانه وان كان للحس ما تواده فان رسمه في خياله لم
ذلك فانه وان كان للحس ما تواده فان رسمه في خياله ما يلحس ما
يدرك ما به لون او حرارة او برودة مثلا وان اراد بها التوجه
اليه فلا شك ان التوجه الى كل منهما غير التوجه الى الاخر وان اراد
بها معنى اخر فلا بد من تصويره حتى ينظر انه يتعلق بالشكل اولا قوله
يلزم ان لا تحجب الارض للقابل المذكور ان يلزم ان الارض البسيطة
لا تحجب عن رؤية ما وراءها وان الارض حاجبة عنها لمكان المخلوطة لا غير
قوله ما فيه في الحس المشترك ذهب القائلون بخروج الشعاع الى
ان ليس لصور المبصرات ارتسام في الرائي بل مناط الرؤية تعلق
القوة الباصرة بواسطة الشعاع اليها قالوا ايتادي سائر المحسوسات
الى الحواس فتدركها بالملاقاة والملاقات والمبصر ليس كذلك

ولذلك لا يرى الامر المقرب من البصر غاية القرب فما جرى ان موصل
القوى الى موضع المحسوس لتلاقيه ومحال ان يستقل القوة
بتوسط جسم يحملها ولا يكون هذا الجسم الا لطيفا من جنس الشعاع
والروح فلذلك سميناه شعاعا والطبيعيون حيث ردوا انهم
يستدلون على ارتسام صور المبصرات في الاسلام في خصوص الاخر
ولذلك جعلوا التخيل احد دلايل الارتسام في هذا المقام فحصول
صورة المبصر في الحس المشترك كاف فيما هو مقصود ههنا قوله
امر لا نم لزومه ثم اذ يكفي فيه وجودها في الذهن ووجودها في الحس
المشترك مثلا ولا يقتضي ذلك وجودها في الحواس بعض الصور كما
في المنامات قوله ان يطالبوا بتخصيص القول وجها لتخصيص
ان القائلين بالشعاع ذهبوا الى عدم انطباع المبصرات في الرائي
كما نقلنا عنهم ولم يذهبوا الى عدم انطباع سائر المحسوسات في
محلها قوله يدعون ان صنوا لمرئية اثر هذه الدعوى منهم بعيد جدا
فانهم يزعمون ان القوة يصل بتوسط الشعاع الى موضع المرئي و
يدركه بالملاقات واذا كان كذلك فكيف يكون عظم المرئي وصغره
تابعين لعظم الزاوية وصغرها قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ولا
يتبعهم الزاوية التي عند البصر اما سمعوا لك اصحاب الاشباح او
يقولون ان الشبح يقع على القطع الواقع في المخروط الموهوم ممتد

سطح

سطح الجليدية الذي راسه وافلان كانت الزاوية اكبر لان الشبح
اقرب كان القطع اعظم والشبح الذي فيه اعظم وان كانت الزاوية
اصغر لان الشي ابعد كان القطع اصغر والشبح الذي فيه اصغر واما على
مذهب من يجعل المبصر ملموسا بالة البصر فما معنى هذه الرؤية قوله
واعلم ان المتاخرين فهموا ان ما فهموا هو الصواب كما للمعاني تمامه
الوجود الذهني فارجع اليه قوله لمنع ان للحس الانسان لزومه
ثم وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة الى محله هذا الباصرة محسوسة
مع صفاتها التي هناك وليس كذلك فان صفاتها الى محله لها التي
الباصرة ليست محسوسة مطلقا بل الصورة المذكورة مع صفاتها بعض
صفاتها الخارجية محسوسة مثلا كما يحصل من الجبل صورة في الباصرة
يحصل من مقداره الخارجي وبعده وانه وليسة هذه الامور اليه
صورتها فلا جرم يحس بكل له المقدار والبعد والاين المخصوصة
ولا يلزم من ذلك ان يكون تلك الامور محسوسة في الخارج فافهم
ذلك قوله اقول يمكن ان يجاب عن الاول اقول هذا الجواب
لا يدفع الرد المذكور اذ حاصل الرد انه لو انطبع صورة المرئي في الصقيل
لانطبع في موضع معين منه ولا يختلف موضعه باختلاف موضع
الناظر فيه مادام وضع الصقيل والوجه باقيين بحالهما وهذا ظاهر
جدا ولا يندفع بما ذكره الشارح اصلا اذ الموضع الذي عينه الشيخ

من الصيقل لم يختلف باختلاف وضع الناظر مع بقاء وضع الوجه و الصيقل
بحالهما كما صرح به فالصواب ههنا ما ارتضاه الشيخ في الشفاء
وحاصله ان صورة المرئي لا تنطبع في الصيقل وان كان انطباعه
في البصر بواسطة كما لا ينطبع في الشفاف المتوسط فانه لا يجب اذا
كان الشيء محاذيا لشيء ان ينفعل شيء من شيء اي يكون المحاذي اليه
كالصيقل ههنا منفعلا من المبدأ مثل الانفعال الذي ينفعل به الناظر
الا ترى ان السيف يوطأ به ولا يألم والحديد تتأثر بها ولا يتأثر
ولا يجب ان يكون فعل الجسم في الجسم بالملاقاة فكما يجوز ان ينفعل
ما ليس بجسم من الجسم بغير ملاقاة كالباري و العقول و النفوس فليس
يمتنع ان ينفعل جسم بغير الملاقاة فيكون اجسام تنفعل بالملاقاة
واجسام تنفعل لا بالملاقاة وليس يمكن لاحد ان يقيم برهانا على
استحالته هذا انما يبقى ههنا ضرب من التعجب كما لو كان فعل اكثر الاجسام
لا بالملاقاة فكان اذا اتفق ان ينفعل جسم بالملاقاة يتعجب منه
كما يتعجب الان من مؤثر بغير الملاقاة فهذا امر يستحيله اول العقل
وصحة القول بالانطباع البرهان عليه بوجه ويعلم من هذا ان ليس مذهب
اصحاب الانطباع ان صورة الوجه ينطبع في الصيقل ثم ينطبع من
تلك الصورة صورة اخرى في العين كما نقل الشارح عنهم بل مذهبهم ان
صورة الوجه ينطبع في العين بواسطة الصيقل من غير ان ينطبع في الصيقل

فان

فان قلت اذا لم ينطبع الصورة في الصيقل فلماذا يدرك فيه قلت هذا بناء
الشيخ في طبيعيات الشفاء الى هذا بقوله واذا كان كذلك واتفق
ان وافق خيال الصيقل الى البصر وخيال الشيء الاخر معا في جوهر ان الناظر واحد
ظن ان الخيال يرى في الصيقل كما يكون في الشفافات **قوله**
اصح الشارح بان المرئي انما هو الوجه فيه نظر انما نقله الشارح مذهب اصحاب
الانطباع وهو ان صورة الوجه ينطبع في الصيقل ثم ينطبع من تلك
الصورة صورة اخرى في العين يقتضي ان يكون صورة الوجه مرئيا
لا الوجه اذ قد حصل في العين صورة تلك الصورة كما انه يحصل من
صورة فرس منقوش على جدار مثلا صورة في العين بها يرى الصورة
المنقوش لا الفرس **قوله** اتحاد مسمى المخروطين غير ممكن فيه نظر
اذ لو ادعى اتحاد مسمى المخروطين ان يتحدا بالاتصال عند المرئي فذلك
ممكن قطعا الا ان يتحد في الوضع كما حسب الشارح وحكم باستحالته فان الامر
في المبصرات المشتركة وبهذا حكم الاحول فان مسمى مخروطي عينيه
لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل منهما على ما يتبين من قاعدته الا
انهما يلتقيان من العينين في الهواء والذي يقرب منه جدا فانهم
ابدا يرون الاشياء بطرف المخروط بتقاطع السهمين عليها هذا الكلام
ويعلم منه ما ذكرنا وان وقوع مسمى مخروطي عيني الاحول مؤخرين عن
المرئي كما رواه الشارح عنهم بهم بخلاف ما ذكره المصنف فانه يمكن

ان يحمل على انه اسهم بان يكون تعدد السهمين فى حال وقوع كل منهما على
ما يليه من قاعدة الانف بل اقول لما اختار الشارح تحقيق ان يرى
الاحول حين نظر المرئى الذى وقع السهمان على ما هو بعينه منه لا
ان يراه متعددا ان اختص كل مخروط بجزء من المرئى المذكور واذ
لم يختص بل يشمل كل منهما جميعه الا ان سهماهما وقعا على جزء منه
غاية الامر ان يراه مكررا فى ايته الذى هو فيه لا ان يراه متعددا
فى آنين مختلفين لكنه يراه كذلك وان اشتمل احد المخروطين جميعه
والآخر يختص بجزء منه فغاية الامر ان يرى ذلك الجزء مكررا فى
ايه لا ان يرى كله متعددا مختلفا فى الاين ولا يخفى وروده ايضا
على تعدد رؤية الاحول الطرف المخروط ايضا واما الشيخ فقد نقل عن
اصحاب الشعاع ان سبب رؤية الواحد شيئين هو انكسار اطراف
الشعاعات واعترض عليهم بانه ان كان الابصار بمماسة اطراف
الشعاعات كما اجتمعوا عليه وهو حاصل حال الانكسار وعدمه
ان يرى فى الحالين واحدا ولا يضر فى ذلك انكسار اطراف
الشعاعات **قوله** فان عرض اى اقول اذا رؤية الصورتين بعد تفعيلين
لا يقتضى ان يرى المرئى الواحد متعددا فى آنين كما يراه الاحول
بل غاية الامر ان يرى ذلك المرئى مرتين فى ايته الذى هو فيه وقد ذكر
الشيخ فى طبيعيات الشفاء اسبابا اربعة مقتضية لرؤية الشى

الواحد

الواحد شيئين فى اثنين على مذهب اصحاب الانطباع ان احببت
تفقهها وتحريرها فاستمع لما يتلى عليك بعد تمهيد مقدمة ان مذهب
اصحاب الانطباع ان اول انطباع شبح المرئى فى الرطوبة الجليدية
بحسب التقابل لا فى زمان وليس هناك ابصار والا لراى الواحد
شيئين حيث يكون فى الجليدتين شبحان ثم يتأدى شبحان
بواسطة الروح المؤدية التى فى العصبتين المجوفتين اللتين على هيئة
الصليب الملتقيتين ملتقاهما وتوهم من التأدية المذكورة مخروطان متقاطعان
عند الملتقى فينطبع صورة شبحية واحدة عند تقاطعهما وهناك جزء من
الروح الحاملة للقوة الباصرة ولكن ليس ذلك كمال الابصار ثم ان ورا
ذلك روحا مؤدية للمرئى لا مدركة والا لافترق الادراك لافتراق
العصبتين وهذه الروح المؤدية تؤدى الشبح الى الروح الحاملة بعده
الحس المشترك اعنى التى فى التجويف المقدم من الدماغ فينطبع الشبح فيها و
هو كمال الابصار قوله فقد استدلوا على ان ليس فى الجليدية ولا فى
ورا الملتقى روح باصرة والا لتعدد المرئى لتعدد شبحه فى المحلين
المذكورين وقد ذهب الى ان الشبحين فى الملتقى وشبحان متعددة الدماغ
وفى كل منهما روح باصرة فيلزم ان يرى كل مرئى متعددا والجواب
ان الاستدلال على ان ليس فى الجليدية روح باصرة بتعدد المرئى
عند شبحه فيهما وكذا فيما ورا الملتقى بخلاف الملتقى ومقدم الدماغ

منه فيها بهام من الروح الباصرة باعتبار انه يتعدد المرئي بتعدد شبحه
في كل منهما كما سيأتي لا باعتبار انه تم الابصار بالانطباع اذ الشبح في كل
منهما قد يلزم تعدده وكل من هذا السبب لا دل تعالى لان الة المودية
للشبح الذي في الجليدية الى ملتقى العصبتين فلما يتادى الشبحان
الى موضع واحد بل ينتهي كل عند جزء آخر من الروح الباصرة لان خط
الشبحين لم يتحدا لتعود انه من شأنه ان يتقاطعا عند ملتقى العصبتين
واذا اختص كل منهما بجزء آخر من الروح الباصرة فكانهما شبحان من
شيئين متفرقين من خارج اقول لا يتوهم انهما كان الشبحان
المذكوران لشيء واحد في اين واحد فغايته الا ان يرى الشيء الواحد
مكررا في اينه الذي هو فيه كما اذا انظر من بعيد لا ان يرى الشيء الواحد
في اينين كما هو المدعى لانه يختلف موقع الشبح من الروح الباصرة بحسب
اختلاف لون المرئي كما يختلف ليظهر حال المرئي في المرآة باختلاف
لون المرئي وبحسب اختلاف موضع شبح المرئي يدرك الوان مختلفة
لكذا او وقع شبح المرئي في موقع من تلك المواقع يدرك المرئي في اين
لكان المرئي في هذا الاين لو وقع شبحه في ذلك الموقع بادا وقع شبح
المرئي في موضعين من الروح الباصرة يرى المرئي في اينين وكان يجب
ان يرى الواحد اثنين بهذا السبب اذا رأى امرا واحدا بأحد
عينيه مرارا واحدا لا اثنين اذ لا ينطبع في سطح سوى شبح واحد وذلك

الا من السبب الثالث وهو حركة الروح الباصرة التي في الملتقى وهو من موضع منه و
سهو من مقدم مركزه المرسوم له في الطبع الى جهة الجليدية من احدا
متموجا مضطربا فيرتسم فيه الشبح قبل تقاطع المخروطين فينطبع من
الشيء الواحد شبحان وترى كشيئين متفرقين وهذا مثل ان يرى
شبح الشمس في الماء الراكد الساكن مرة واحدة وفي الماء المتموج مكررا
وذلك لان الزاوية الحاصلة من خط البصر الى الماء وخط الشمس
اليه الذي عنده انعكاس الشيء على طريق التساوي من المرآة لا يقع
واحدة بل يتغاير الموج في مواضع فلكل تلك الزاوية ينطبع اشباح
فوق واحدة اقول لا كلام فيه ويمكن ان وضع الشمس وان ناظر في
الصورة المفروضة واحدا وليس للاختلاف الى حاصل بواسطة
حركة الشمس تفاوت محسوسا في مثل تلك الزمان ولذلك لا يتعدد
موضع الزاوية المذكورة في الماء الساكن فكيف يتعدد موضع الزاوية
لان بالموج يحصل ارتفاع وانخفاض في الماء ويدرك تعدد موضع
الزاوية المذكورة فتأمل السبب الثالث اضطراب الروح الباصرة
التي في مقدم الدماغ وحركته قداما الى ما سوى ملتقى العصبتين وخلفها الى
الحس المشترك فاذا انتقل تلك لما تراى المرئي الطبع شبحه في جزء من
الروح الى صار منه مركزه الذي له وضع مخصوص بالقياس الى ذلك
المرئي فاذا تحرك ذلك الجزء وقع في آخر منه موضعه فلا جرم انطبع شبحه

في ذلك الجزء ايضا وهو يزال بعد عن الجزء الاول فيحصل هناك صورتان و
يرى شبحان ولهذا السبب يرى الشيء السريع الحركة الى الجانبين
كشيئين لانه قبل امحاء صورته عن الحس المشترك يرسم في جانب يراه
البصر ويرسم في جانب آخر فيتوفى ادراكه في الجانبين معا ومن
هذا القبيل رؤية القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة الجوالة خطا
مستديرا وتطر هذا الحركة الدوار فانما اعرض سببه من الاسباب
المكتوبة في كتب الطب تحرك الروح الذي في التجويف المقدم من
الدماغ على الدور فاذا انطبع صورة المرئي في جزء من الروح
القابل لها لا يثبت في ذلك الجزء مكانه بل ينتقل ويلحقه جزء آخر
تقبل تلك الصورة قبل امحائها عن الجزء الاول كذلك الى
الدور فيتخيل ان المرئي يدور لانه اذا ثبتت قابل الصورة و
دار المرئي انتقلت الصورة عن جزء الى جزء آخر والا لكانت
نسبة القابل مع المقبول واحدة ولم يصر المرئي في مكانين ولما
كان هذا الانتقال حاصلا ههنا الدوار فلا جرم يتخيل ان المرئي
يدور وان كان الدائر في الحقيقة هو الرائي اعني الروح الباصرة
نظرا حوله ان الانسان اذا اطال النظر الى شيء شديد الحركة
بالاستدارة الى جهة يتخيل ان سائر ما يراه يتحرك الى خلاف
تلك الجهة ولذلك قد يتخيل انه يميل الى خلاف جهة الماء الشديد

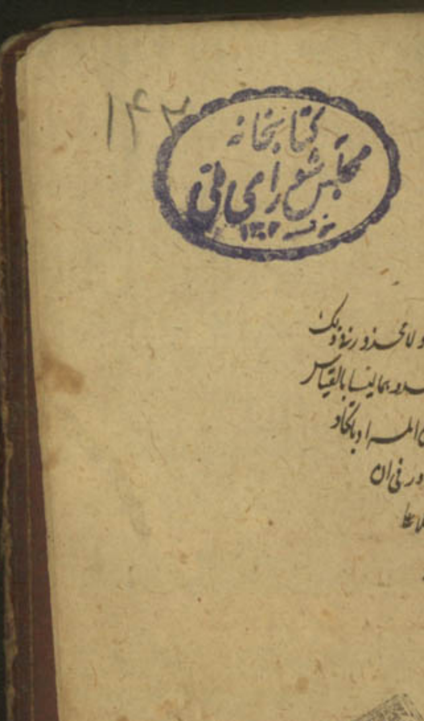
الجري ويسقط اليه وسلف ذلك حركة الروح الباصرة التي في
مقدم الدماغ الى خلاف تلك الجهة فاذا انطبع صورة المرئي
في جزء منها وتحرك ذلك الجزء عن موضعه وخلفه جزء آخر و
انطبع الصورة المذكورة في هذا الجزء ايضا مع بعد باقيه في
الجزء الاول فقد تحركت الصورة المذكورة الى تلك الجهة حركة
شبيهة بالعمود ويتخيل ان المرئي تحرك الى خلافها لان جهة حركة
صورة المرئي مضادة لجهة حركة الروح فان قلت لم لا يرى
الانسان المذكور حين حركة روحه الباصرة الى خلاف تلك
الجهة ذلك الشيء الشديد الحركة متحركا الى خلافها كما يرى سائر
ما يراه متحركا الى خلافها قلت لان صورة ذلك الشيء في تحرك
الى خلافها بواسطة حركته اليها فيراه متحركا اليها بخلاف صور
الاشياء الساكنة التي يراه فانها لا تحرك الى تلك الجهة لحصول
الزيادة في صورها وان كانت الروح الباصرة تتحرك الى
خلافها لما مر من ان جهة حركة الصور مخالفة لجهة حركة
المرئي واما سبب حركة الروح الى خلاف تلك الجهة اطالة
النظر المذكور فهو ان لكل قوة من القوى المدركة انبعاثا بالطبع
الى مدركه حتى انه يكاد يلتذ به واذا انبعث نحوه سال الحامل
اليه ولهذا كان الروح الباصرة ينزع الى الضوء و

يعرض عن النقطة بالطبع فاذا مال الشبح من فوهة
الروح الى جزء آخر فكانت القوة كالمندفعة بالتبع اخرى الروح
الى جهة ميل الشبح فان الآلة محتاجة الى نحو تلك الجهة التي
تطلبها القوة فيحدث في الروح تموج الى تلك الجهة للتطلع فيها
وسرعتها الى قبول الآثار كانها مع حركة الشبح ولما كان
حركة شبح المرئي المتحرك الى جهة الى خلاف تلك الجهة كما هو
شأن الشبح المتخيل في المرآة فلا جرم تحرك الروح الى خلاف
تلك الجهة تطيرا فان الانسان اذا طال التطلع الى
شيء يدور تخيل لان سائر ما يراه يدور لانه يحدث في الروح
الباصرة حركة مستديرة بسبب مبالغة اشتغال الشبح
السبب الرابع اضطراب يعرض للثقبة العنبية فان
الطبقة العنبية سهلة الحركة الى جهة يتسع لها الثقبة
وتضيق تارة الى خارج وتارة الى داخل على الاستقامة
او الى جهة فيتسع اندفاعها الى خارج الصفاق يعرض لها
اتساع في الثقبة ويتسع اندفاعها الى داخل انجماع يعرض
لها وتضيق في الثقبة فان الضيق ان ضاقت الثقبة
يرى الشيء اكبر او اتسعت يرى الشيء اصغر والضيق ان مالت
الى جهة يرى في مكان آخر فكان المرئي اولا غير المرئي

ثانيا

ثانيا وخصوصا اذا امثل قبل المحاذاة الصورة الاولى
صورة اخرى لا يتقارم لا يكون الصورة واحدة مع اشتغال
قابلة كما يكون صورة الضوء واحدة مع اشتغال قابلها
حتى اذا زال الجزء القابل للصورة عن المحاذاة بطل
الصورة عنه ويحدث فيما يقوم مقامه فلم يكن صورتان
ولم يكن رؤيتان والاتصال فقط عن نقطة ولا رؤية
الاشياء مستديرة في الصور المذكورة لان ضبط الحس
المشترك للصورة ليس كضبط المستدير بالضوء للضوء
ولا كضبط الحجر للنقش الذي يبقى مدة طويلة بل هو حين
حين ويكون لحصوله عن الصورة بعد المحاذاة برهان ما بسبب
ما اقول يحتمل ان يكون سبب رؤية الشيء الواحد على ضيق
الثقبة العنبية اكبر وحال سعتها اصغر انه اذا ضاقت انضغط
لكائف الشفاف الذي فيه وغلظ واذا اتسعت تخلخل
الشفاف المذكور ورق والشفاف المتوسط المؤدي
للشبح يرى الشبح متلونا ببعض صفاته واذا كان غليظا
يؤدي الشبح متلونا بغلظه ولذلك يرى الاشياء في الماء و
الجو اعظم منها في الهواء واذا كان ملونا يؤدي الشبح ملونا
بلونه ولذلك يرى الاشياء من وراء الزجاج الملون ملونة

بلون الزجاج كما ان الصيقل المتوسط يؤدي الى الشبح مقرونا
ببعض صفاته كاللين ولذلك يرى الوجه في المرآة واذا كان
المرآة صغيرا يرى الوجه اصغر مما كان واذا كان معوجا يرى
الوجه معوجا ولما غلظ الشفاف الذي في الثقبة العنبية جاز
صفتها فلاجرم يؤدي الشبح مقرونا بالغلظ فيرى اكمد مما في
حال اتساع الثقبة المذكورة يرى اصغر فتدبر وتبصر **قوله**
فلو كان سبب رؤية الواحد اثنين اه هذه الملازمة ممنوعة
اذ المحال الانطباع ما حصر واسبب رؤية الواحد اثنان
في ذلك حتى يلزم ما ذكره بل ذكروا هناك اشياء اربعة كما
ذكرناها في الحاشية السابقة ويحتمل ان يكون السبب في الصورة
المذكورة حركة الروح الباصرة التي في مقدم الدماغ فان محل ارتسام
شبح القريب منها غير محل ارتسام شبح البعيد واذا جمع النظر
على احد منها تحرك الروح المذكورة الى صوب شبحه لما عرفت
في الحاشية السابقة فيزول الجزء الذي فيه شبح الآخر عن
موضعه ويخلفه جزء آخر فينطبع شبحه في هذا الجزء ايضا وهو بعد
باق في الجزء الاول فيجتمع فيه شبحان ويرى اثنين
قوله ويلزم ان يكون السهمان اه فيه نظر اذ غاية ما يلزم
ان يكون موقع السهمين في احد المرتين واحدا



وفي الاخرى متعددا في حالة واحدة ولا محذور فيه وذلك
وذلك لان الخطا والموضعين يتعدد بهما ينتهيا بالقياس
الى شيء واحد وكذا الحال اذا كان المرئي ابعد كاد
السهمين التقاطعها اذ لا محذور في ان
يتصل السهمان في مرئي وينفصلا عنها
في آخر تم الكتاب
بعون الله الملك
الوهاب



